17 d

17. II
31. III

21384.

A IV 6

44^b (2, 3)

~~E.~~

PLATONS
WERKE.

ZWEITEN THEILES DRITTER BAND.

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

ZWEITEN THEILES DRITTER BAND

Phaidon S. 1.
Philebos S. 125.
Theages S. 251.
Die Nebenbuhler . . . S. 277.
Der erste Alkibiades. . S. 295.
Menexenos S. 378.
Hippias S. 403.
Kleitophon S. 457.
Anmerkungen S. 471.

ZWEITE VERBESSERTE AUFLAGE.

BERLIN 1826,

BEI G. REIMER.

A IV 6/446 (2,3)

PHAIDON.

EINLEITUNG.

Was schon in der Einleitung zum Gastmahl vorläufig ist gesagt worden über die Verwandschaft und das Zusammengehören dieser beiden Gespräche, das liegt uns nun zunächst ob in Beziehung auf das vorliegende Werk genauer durchzuführen, wie es eigentlich gemeint ist. Wollte nemlich jemand des Versuchs wegen mit uns annehmen, das Gastmahl und der Phaidon zusammengenommen wären zu den bereits gegebenen Darstellungen des Sophisten und des Staatsmannes die dritte, die des Philosophen; so würden wir ihn dann, damit ihm auch das nähere nicht entgehe, aufmerksam darauf machen, daſs in der Rede der Diotima aus dem Begriff der Liebe, um dieses Gebiet lediglich der Ausgeburt in dem Schönen anweisen zu können, das Verlangen nach der Weisheit ausdrücklich ausgeschlossen worden, und also gleichsam an einen andern Ort hin verwiesen, welches man schon an sich für eine Andeutung auf den Phaidon ansehen könnte. Denn niemand wird ja wol in Abrede sein, daſs, wenn die Liebe überhaupt das Gute haben will, alsdann, wer die Weisheit liebt, nicht auch die Weisheit vorzüglich sollte für sich haben wollen, so daſs dieses eben so wesentlich zu seinem Thun und Leben gehört, als sie An-

dern mitzutheilen und einzupflanzen. Und erst durch diese beiden Verrichtungen des Philosophen ist sein Verhältniſs zu dem Sophisten und dem Staatsmann vollkommen bestimmt. Denn der Staatsmann als solcher erzeugt auch, aber nur vorbereitend in der Gattung die besseren zwischen den äuſsersten Enden schwebenden Naturen, welche dann auch der Erkenntniſs am meisten empfänglich sind; so daſs der Philosoph am besten aus den Händen des wahren Staatsmannes den Gegenstand für seine Liebe empfängt, um dann in demselben das höhere Leben der Erkenntniſs zu erzeugen und auszubilden. Und der Sophist gleichermaſsen ist auch in dialektischem Theilen und Verknüpfen beschäftigt, aber von den Sinnen festgehalten in Lust und Wahn befangen haftet er nur an den irdischen Abbildern, und will nur das Nichtseiende daraus für sich gewinnen und haben. Der Philosoph hingegen strebt sich das Seiende zu erwerben und rein zu erhalten in Erkenntniſs, und deshalb sucht er, um sich zu den Urbildern zu erheben in denen es allein zu finden ist, wie er könne seine Seele, der sie einwohnen, für sich allein wirken lassen und loskommen von dem Einfluſs der Sinne und des gesammten Leibes. Und eben dieses ist das Verlangen reiner Geist zu werden, das Sterbenwollen des Weisen, welches uns zu Anfang dieses Werkes beschrieben wird, und aus dem sich alle folgenden Untersuchungen entwikeln. Allein, wird mancher sagen, wenn auch dieses Sterbenwollen das andere wesentliche Treiben des Philosophen ist in Platons Sinn, so ist es doch nicht der hauptsächlichste Inhalt unseres Gespräches, sondern scheint nur als Einleitung und Veranlassung da zu stehen neben allen Verhandlungen über der Seelen

Unsterblichkeit, welche doch offenbar dasjenige sind, worauf es am meisten ankommt. Daſs nun die Unsterblichkeit wenigstens zu gleichen Theilen geht mit jenem Sterbenwollen, soll nicht geläugnet werden; nur übersehe auch niemand, wie eben in die Beweisführungen über die Unsterblichkeit immer wieder die Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens verwebt ist, und beides in der That auf das innigste verbunden für unseren Schriftsteller. Denn das Streben nach Erkenntniſs könnte als ein Sterbenwollen gar nicht Statt finden, auch nicht in dem Philosophen, wenn es nothwendig zugleich wäre ein Vernichtetwerdenwollen. Und wenn die Seele das Seiende, welches nicht dem Entstehen und Vergehen und der ganzen Form des Werdens unterworfen ist, erkennen soll, so kann sie es, nach dem alten immer mit zu verstehenden Grundsaz, daſs Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, auch nur als eine eben so seiende und auf eben solche Weise. So ist denn die Ewigkeit der Seele die Bedingung der Möglichkeit alles wahren Erkennens für den Menschen, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehen wird. Daher auch in den vorigen Gesprächen, in denen das Erkennen gesucht wurde, die Unsterblichkeit immer zugleich mit gesucht und geahnet ward; und man kann sagen, daſs beide vom Gorgias und Theaitetos an immer mehr annähernd zusammentreten, bis sie endlich hier aufs genaueste verknüpft werden. Wer nun so den Zusammenhang dieser beiden Punkte im Sinn des Platon aufgefaſst hat, der wird wol nicht länger Bedenken tragen, den Phaidon und das

Gastmahl zusammenzustellen, und die Verwandschaft beider anzuerkennen. Denn wie die dort beschriebene Liebe das Bestreben ist, das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden: so ist die hier dargestellte reine Betrachtung das Bestreben das Unsterbliche als solches aus dem Sterblichen zurückzuziehn. Und beide sind offenbar nothwendig mit einander verbunden. Denn wenn die erkennende Seele wünscht, sich immer mehr und zulezt gänzlich aus dem Gebiete des Werdens und Scheinens zu entfernen: so ist es, da ihr doch obliegt sich immer alles unbeseelten anzunehmen, nur schuldiger Ersaz, daſs sie zuvor die Erkenntniſs Anderen, die länger in diesem Gebiete zu wandeln bestimmt sind, einpflanzte. Und auf der andern Seite, wenn die Seele sich bestrebt in Andere das Wahre hineinzubilden: so ist ja dieses die einzige Bewährung ihrer Liebe, wenn auch sie selbst dem Wahren allein anhangend so weit sie kann von dem Scheine flieht. Von diesen beiden wesentlichen Verrichtungen des Philosophen beherrscht nun je eine eines von unseren beiden Gesprächen; wiewol eben ihr nothwendiger Zusammenhang eine gänzliche Scheidung nicht zulieſs, auch darin ganz dem Charakter dieser zweiten Periode der platonischen Werkbildung entsprechend. Denn wie die Darstellung der Liebe in der Rede der Diotima gar nicht bestehen konnte ohne Rükweisung auf die reine Betrachtung: so blikt auch hier wo eigentlich die Betrachtung dargestellt wird auf mannigfaltige Weise das Verlangen hindurch, immer mit Gleichgesinnten zusammen zu leben, und in ihnen das Wahre mit zu erzeugen als gemeinsames Werk und Gut, nur daſs es für den Sokrates gleichsam um ein ruhiges

Hinscheiden zu gewähren als in seinem eigentlichen Kreise schon im wesentlichen vollendet dargestellt wird. Und dieses führt uns darauf, wie auch das mimische in beiden Gesprächen so sehr analog erscheint, und dasselbe Verhältnifs bezeichnet. Im Gastmahl nemlich ist Socrates vorzüglich dargestellt in der Festlichkeit und dem Glanze des Lebens, aber doch auch nicht vergessen, wie er in philosophische Betrachtung versunken alles übrige hintansezen konnte; im Phaidon hingegen ist das am meisten hervorragende die Ruhe und Heiterkeit, mit welcher er den Tod erwartet, als den Befreier von allem was die Betrachtung stört, und wiederum unterbricht er auch so nicht das gewohnte Zusammenleben, sondern will noch mit dem tödtlichen Becher die heiligen Gebräuche des festlichen Mahles begehen. Allgemein ist wol anerkannt, dafs es wenig schöneres giebt von Darstellungen dieser Art als hier der sterbende Sokrates; aber ganz wird doch die Seele erst von der Gröfse des Gegenstandes erfüllt, wenn man beide Bilder desselben Mannes, das hier und das im Gastmahl aufgestellte in eines zusammenfafst.

Wenn nun jemand fragen wollte, warum denn nicht, wenn die Sache eine solche Bewandnifs hat, Platon dieses selbst gethan, und überhaupt die Darstellung des Philosophen in seinen beiderlei Thätigkeiten in Ein Werk zusammen gearbeitet habe: so ist dies, da man ihn selbst nicht mehr fragen kann, auf der einen Seite zu viel gefragt, und es kann uns nicht obliegen eine bestimmte Erklärung darüber zu geben; auf der andern Seite aber ist es leicht im allgemeinen hinzuweisen darauf, wie weit eben in dieser Periode die Philosophie selbst des Platon

gebildet war, und wie sie ihm seine Werke gestaltete, so nemlich dafs ohne gänzliche Trennung doch überwiegend in jedem ein Gegensaz vorherrscht, und ganz natürlich eben wie der Gorgias und der Theaitetos so auch das Gastmahl und der Phaidon zusammen gehören. Ja man kann sagen, dafs sich diese Bildungsstuffe in unserem Gespräch noch besonders abspiegelt in der Darstellung des Gegensazes zwischen Seele und Leib, welche beide auch schroff genug dem äufseren nach geschieden werden, aber doch, wo die Sache selbst redet, nie gänzlich von einander lassen können. Uebrigens aber wäre es auch ein wunderliches Mifsverständnifs des Gesagten, wenn jemand dieses so streng und äufserlich nehmen wollte, dafs die beiden Gespräche der dritte Theil jener im Sophisten angekündigten Trilogie sind, als ob Platon, die öftere Wiederholung der nemlichen Form fürchtend, nun den Philosophen auf eine andere Weise darzustellen beschlossen, und weil er statt der etwas troknen ironischen Eintheilungen wieder die prachtvollste Mimik erwahlt hätte, eben dadurch vielleicht zu einer Theilung des Gegenstandes bewogen worden wäre, und sich so beide Gespräche mit einander construirt und sie zugleich entworfen hatte. Denn es wäre zu derb und handfest, dergleichen behaupten zu wollen. Sondern leicht kann Platon die Trilogie haben unvollendet fallen gelassen, meinend, seine Leser könnten sich nun den Philosophen wie den zweiten Theil jener, einen Rede im Phaidros selbst construiren, aus manchem früheren und späteren, worauf er sie in Gedanken verweisen konnte. Hat es sich aber auch so verhalten, so mufste ihm dennoch, und dies ist es eigentlich nur was

wir behaupten, im Fortschreiten auf seiner schriftstellerischen Laufbahn nothwendig dieselbe Aufgabe unter einer andern Form wiederkommen.

Unsere beiden Gespräche nemlich bilden den ersten, so wie der Philebos den zweiten Uebergangspunkt von den bisherigen Werken, deren Charakter das indirecte Verfahren war, zu den folgenden unmittelbar constructiven. Und wenn Platon im Begriff zu einer andern Methode sich zu wenden das, was er mit der bisherigen beabsichtiget, und was er, wenngleich ohne überall die Resultate mit gleicher Bestimmtheit auszusprechen, auch wirklich gelehrt und festgestellt hatte, noch einmal, beschliefsend sowohl das Alte als vorbereitend das Neue, zusammenfassen wollte: was konnte ihm anders entstehen, als dafs er das Thun des Philosophen als reines Thun, denn die Schilderung seiner Werkbildung sollte nun ihm erst angehn, so darstellte, wie er es nach eigner Lust und Einsicht geübt hatte? Merkwürdig bleibt es freilich und könnte auf eine frühere Abfassung unserer Gespräche zu deuten scheinen, dafs das in den unmittelbar vorangehenden Gesprächen so fast verschwundene und im Philebos auch gleich wieder sehr zurükgedrängte mimische in diesen beiden Gesprächen so gewaltig heraustritt, gleichsam in seiner lezten und höchsten Glorie. Allein theils sieht wohl Jeder, dafs das mimische auch in keinem andern Gespräche, am wenigsten in den frühesten, dem Phaidros und dem Protagoras so ganz in den Gegenstand verwachsen und innig mit ihm eines ist als hier, und es also auch nirgends ein gröfseres Recht hatte, sich in vollem Glanze zu zeigen. Theils auch können mancherlei andere Umstände hiezu Ver-

anlassung gegeben haben, im Gastmahl, von welchem ohnehin gewifs ist, dafs es nicht zu den früheren Werken des Platon gehört, in diesem etwa die nicht abzuläugnende apologetische Tendenz der eine anschauliche Darstellung des sokratischen Lebens sehr gut mufste zu statten kommen, im Phaidon vielleicht die Erinnerung an die eigenen sikelischen Begebenheiten, und der Wunsch zu zeigen, wie feigherzige Furcht vor dem Tode dem wahren Schüler des Sokrates nicht einwohnen könne. Darum ist es auch gar nicht das genaue Verhältnifs zu dem Gastmahl allein, was dem Phaidon diese Stelle in den Platonischen Werken bestimmt. Vielmehr ist es das so deutliche Zusammenfassen alles bisherige, die bestimmte Vorbereitung auf das künftige, worauf wir einen Jeden vorzüglich verweisen; mag ihm dann jenes besondere Verhältnifs mehr oder minder klar einleuchten, dies kann der Hauptsache keinen Eintrag thun.

Zuerst wird wohl jeder sehen, dafs nur bei dem Uebergang von den bisherigen Werken zu den künftigen jene Rechenschaft an ihrer Stelle war, die uns hier Platon in der Person des Socrates ablegt von seinen Fortschritten in der Speculation, und von den Wendungen seiner philosophischen Laufbahn, wie er nämlich den Anfang gemacht mit dem Anaxagoras, wie ihm durch diesen zuerst die Idee des Guten und die Herrschaft der Vernunft als höchste Norm aller Weltbetrachtung eingeleuchtet, wie er sich auf dialektischem Wege von der Untauglichkeit der Empedokleischen Physik überzeugt, und deshalb, so lange seine eigene Idee ihm noch nicht klar genug gewesen, um sie als Princip treu und vollständig

durchzuführen, nicht anders als kritisch und hypothetisch habe zu verfahren gewufst, was vorzüglich wol auf seine Behandlung der Eleatischen und Herakleitischen Philosophie geht, und auf das Resultat derselben, dafs nur die ewigen Formen das Beharrliche sind zu dem Wechselnden und die wahren Einheiten zu dem Mannigfaltigen, und dafs nur auf sie und die Beziehung der Dinge zu ihnen Erkenntnifs und Wissenschaft von irgend etwas kann gebaut werden. Welcher Grundsaz hier zuerst ganz frei und mit solcher Bezugnahme auf die Construction der Wissenschaft aufgestellt wird, dafs jeder, der sich auf Platonische Wendungen und den Platonischen Werth der Ausdrükke versteht, sehr leicht sehen mufs, indem Platon dieses geschrieben, sei ihm auch die Idee des Guten nicht mehr zu fremd gewesen oder zu unklar, um aus ihr in Verbindung mit jenem Grundsaz beide Wissenschaften, die auch hier angedeutet werden, aufzubauen. Sondern jeder recht aufmerksame Leser fühlt gewifs bei dieser Stelle die bestimmteste Neigung, gleich aus dem Phaidon in den Timaios hinüberzuspringen, bis er sich etwa besinnt, dafs dem Platon das sittenwissenschaftliche überall früher komme in seinen Darstellungen als das naturwissenschaftliche, und dafs auf der andern Seite doch auch die Idee des Guten selbst, noch einer genaueren Darlegung fähig, und zumal wegen der damals schwebenden Streitpunkte, auch wol bedürftig sei, und wir also zuvor noch den Philebos und die Republik durchzumachen haben, die auch hier beide offenbar aus dem Phaidon emporkeimen. Auch das entgeht wol keinem gesunden Gefühl, dafs die Lehre von der Seele in unserm Gespräch noch unfertig ist, aber

doch in der lezten Entwiklung, nicht mehr mythologisch verpuppt wie im Phaidros, sondern wie der eben ausschlüpfende Schmetterling, dem nur noch die Flügel, welches ja in wenigen Momenten geschieht, zur Vollständigkeit wachsen müssen, was dann ebenfalls ganz nahe auf den Timaios hinweiset. Denn wie die Seele hier beschrieben wird als Leben überall hinbringend, als dem sich immer gleich bleibenden verwandter, das nähert sich zwar der strengen Bestimmtheit, aber es ist sie noch nicht selbst, und es sieht ganz so aus, wie wenn jemand von einem Gegenstand, dem eine eigne Untersuchung soll gewidmet werden, zum Behuf einer andern soviel nur beibringt, als jeder ohne weiteres zugeben mufs.

Wie nun alle diese Andeutungen auf das, was noch kommen sollte, dem Phaidon seinen Plaz anweisen vor den lezten grofsen Werken des Platon, aber nahe an dieselben ihn hinanrükkend: so bestimmen auch alle Verhältnisse zu den bereits mitgetheilten Gesprächen ihm seinen Plaz nach diesen. Wenn wir nemlich auf die Gespräche, welche den zweiten Theil bilden, in der Ordnung, wie sie hier aufgeführt werden, sehen: so finden wir, dafs in demselben der Zusammenhang, welcher statt findet zwischen der Platonischen Lehre von der Erkenntnifs und der von der Unsterblichkeit, noch nicht mit festen Strichen sondern nur auf entfernte Art gezeichnet wird, indem wo von dem seienden und gleichen im Gegensaz des veränderlichen und werdenden die Rede ist, auch immer irgendwie der Unsterblichkeit Erwähnung geschieht. Näher wird er zuerst gebracht durch die Art, wie im Menon die Lehre, dafs die Erkenntnifs Erinnerung sei, durch-

geführt und anschaulich gemacht wird, worauf sich auch Platon hier im Phaidon beruft, vielleicht bestimmter und ausdrüklicher als irgend sonstwo auf ein früheres Werk. Denn wer diese Berufung läugnen wollte, dem bliebe schwerlich etwas anderes übrig, als anzunehmen, die Aussage des Sokratischen Kebes gehe nur auf mündliche Vorträge sei es nun des Sokrates oder des Platon zurük, und nach eben dieser Aussage sei nun der Menon, aber dann wol nicht vom Platon selbst sondern von einem Andern gebildet worden; was indefs wol keinem, der irgend gesunde Kritik ausübt, wird wahrscheinlich gemacht werden können. Ganz klar aber konnte jener Zusammenhang nicht füglich dargestellt werden, bis die im Sophisten enthaltenen Untersuchungen vorangegangen waren; und die Leichtigkeit, mit der sich Sokrates alles was diesen Punkt betrifft als längst abgesprochene Sachen zugeben läfst, wäre ohne eine solche Beziehung unerklärlich. Darum also erfolgt diese Darstellung erst hier, hier aber dafür auch ganz vollständig, und der Ort, wo sie gegeben wird, ist unstreitig der Kern des ganzen Gespräches, wie denn offenbar der platonische Sokrates selbst darauf das meiste Gewicht legt, dafs es die gleiche Nothwendigkeit ist, vermöge deren die Ideen sind und die Seele ist, auch ehe wir geboren werden, und auch die gleiche Weise wie die Ideen sind und wie die Seele ist aufser dem Gebiete des Werdens, worin sie im Leben erscheint. Dieses nur ist dem Sokrates und den seinigen das unmittelbar gewisse, woran sie fest halten, eben weil es mit der Realität der Erkenntnifs selbst unmittelbar eins und dasselbige ist; und diejenigen, welche den Platon anders

verstehen, oder wenigstens ihm eine andere Vorstellung der Unsterblichkeit, als sei sie das ihm unmittelbar gewisse und das Resultat seiner Demonstration, unterschieben, mögen sich durch diese Stelle warnen lassen, daſs sie sich nicht denen ohne es zu wollen beigesellen, welche verwirrt genug träumen, daſs nach Platon auch die Ideen auſser der Natur und auſser dem Gemüth noch irgendwo ein ich weiſs nicht auf welche Weise sinnliches oder irgendwie räumliches und äuſseres Dasein hätten. Denn auſser dem was mit jenem höheren wahrhaft unsterblichen Sein der Seele nothwendig zusammenhängt, und hier auch als eine ordentliche Rede durchgeführt wird, daſs nemlich die in der Zeit sich immer wiederholenden Erscheinungen der Seele im Leibe immer wieder aus der Fülle jener Unsterblichkeit hervorgehen, und wahre Wiederholungen sind, nicht neue Schöpfungen, auſser diesem ordnet Platon selbst alle andern Vorstellungen und näheren Bestimmungen unter jene Lehre als nicht gleichartiges noch von gleichem Grade der Gewiſsheit, sondern theils als anmuthiges Gespräch und als Beschwörungen für das Kind in uns, welches thörichterweise den Tod fürchtet, theils hat es überhaupt eine andere Beziehung. So zum Beispiel sind die wiederholten und immer vervollkommneten Erscheinungen der Seele im Leben des Leibes ganz gleichartig und gleichlaufend mit den verschiedenen Orten derselben auf der Erde, an deren einem sie auch deutlicher und minder getrübt sieht als an andern; aber was sie sieht sind doch immer nur die Dinge, und nicht im helleren Vorstellen deutlicherer Abdrükke der Ideen bewährt sich ihr höheres und wahrhaft unsterbliches Sein, sondern nur im Erkennen selbst.

Daher dient beides wol mehr dazu, das ganze Gebiet der Seele im Reiche des Werdens und des leiblichen Lebens zu verzeichnen, als die Unsterblichkeit selbst darzustellen oder näher zu bestimmen. Ja wer weiſs, ob nicht der ganze Einwurf des Kebes, daſs das Ueberdauern der Seele über viele Leiber noch nicht die Unsterblichkeit beweise, der etwas hart und unerwartet an den Simmias, den Schüler des Philolaos gerichtet wird, verdekterweise gegen die Pythagoreer gemeint ist, welche glaubten in der Seelenwanderung die Unsterblichkeit dargestellt zu haben, und daher, worüber auch früher geklagt wird, nichts genaueres über diese lehrten. Nur lasse sich niemand etwa hiedurch und durch die Harmonia verführen, zu glauben, daſs vielleicht auch Simmias seine Einwendung, daſs die Seele wol nur Stimmung des im Körper gegebenen sein könne, gleichsam im Namen der Pythagoreer vortrage. Vielmehr waren diese wol darin ganz einig mit Platon, daſs nur die Tugend und das Laster als Stimmung der Seele selbst könne angesehen werden, und die Einwendung ist vielmehr ganz im Geiste des strengen atomistischen Systems, dem sich aber freilich von dieser Seite Empedokles nicht wenig nähert, so daſs sich schwerlich möchte entscheiden lassen, wem namentlich die Einkleidung des Gedankens abgeborgt oder angepaſst ist. Und wem die Beantwortung theilweise wenigstens unklar und ungenügend scheint, der übersehe nur nicht, daſs sie sich auf den schon an mehreren Orten angeregten Unterschied bezieht zwischen den Begriffen, welche dem mehr und weniger unterworfen sind, und denen, welche ein eigenes Sein ausdrükkend auch ihr Maas in sich selbst haben; denn hieraus läſst sich wol finden,

obgleich es nicht ganz in unserer Art ist die Sache zu sehen, wiefern die Stimmung wol sich unter jene sezen lasse, die Seele aber nur unter diese.

Ungerechnet nun diese allgemeine Beziehung auf die bisherigen Gespräche vermöge der Verbindung zwischen der Lehre von der Erkenntnifs und der von der Unsterblichkeit, fehlt es auch nicht an anderen mehr oder minder mit jenem durchgreifenden Hauptpunkt zusammenhängenden Rükweisungen auf anderes frühere. So erinnert zum Beispiel aufser jener Anführung auch dasjenige noch an eine Stelle im Menon, was hier von der gemeinen und bürgerlichen Tugend gesagt wird, und es scheint, Platon habe hier zeigen gewollt, dafs diese niedere Art der Tugend, eigentlich nur ein Schattenbild der wahren, auch stattfinden könne, ohne dafs selbst eine eigene richtige Vorstellung dabei zum Grunde liegt; und jene Ansicht im Staatsmann von den natürlichen Anlagen, welche die eine zu dieser, die andere zu jener Tugend führen, bildet gleichsam den Uebergang zwischen beiden. So auch wo von der wahren Tugend die Rede ist, und sie als Vernünftigkeit beschrieben wird, sezt die Art, wie auf den Protagoras Rüksicht genommen und noch einmal jeder Mifsverstand der dortigen Dialektik beseitiget wird, eigentlich alle dazwischenliegenden Untersuchungen voraus. Denn nun erst können wir wissen, was doch nothwendig dazu gehört, dafs das Abschäzen verschiedener Lustgrade gegen einander keine Erkenntnifs sein kann. Ferner die Abkunft der Geborenwerdenden aus den Todten, die hier aus einem Naturgesez alles Werdenden allgemein abgeleitet wird, haben wir im Staatsmann schon

in einer mythischen Darstellung gehabt, die sich wol einem Jeden als die frühere wird zu erkennen geben. So ist auch ebendaselbst schon der erste Grund gelegt zu der höchsten Erweiterung und allgemeinsten Behandlung des Begriffs der Seele, indem gesagt ist, dafs auch Himmel und Erde der Natur des Leibes theilhaftig sind, zu dem es ja auf diese Weise nothwendig auch eine Seele geben mufs, so dafs auch von dieser Seite angesehn der Phaidon näher vorbereitend und bestimmend zwischen jenes Werk und den Timaios tritt. Eben so wenn man genau betrachtet, was hier von der Lust gesagt wird, kann man kaum glauben, es sei früher als das im Gorgias abgehandelte, so sehr ist es leidenschaftloser hingestellt und aus einer tieferen Anschauung geschöpft; wol aber wird es jeder für früher erkennen, als den Philebos, der erst die ausgeführte Darstellung des Angenehmen von dieser Seite enthält; ja es scheint fast, als ob Platon hier habe darauf vorbereiten gewollt, dafs dieser Gegenstand noch einmal müsse abgehandelt werden, und zwar reifer, ruhiger, mit mehr Berücksichtigung der Natur. Für jeden aber, der vom Phaidon aus auf die bisher mitgetheilten Werke umherschaut, wird wol am meisten Reiz haben die Vergleichung desselben mit dem Phaidros, wegen der mannigfaltigen Berührungspunkte zwischen beiden. Und vielleicht wird es den meisten so gehn, dafs wenn sie den Phaidon schon eine Weile hinter sich haben, und sie sich dann den Phaidros dicht vors Auge halten, sie einzelne Punkte in demselben finden werden, die ihnen dem Phaidon zu ähnlich scheinen, um einen grofsen Zwischenraum zwischen beiden zu gestatten, ja vielleicht manche, in denen sie noch mehr Vorschmakk

vom Timaios finden, und deshalb den Phaidros für später halten möchten als den Phaidon; woraus ich mir denn erkläre, wie auch diese Meinung Anhänger gefunden hat. Wer hingegen sich beide Werke in gleiche Entfernung stellt, und also das Ganze von beiden gleichförmig zu überschauen im Stande ist, der glaube ich wird sich wundern müssen, um wievieles doch der Phaidon sich vollendeter zeigt, weiser und eines reiferen Alters würdig, so daſs er sich recht zum Phaidros verhält, wie der sterbende Sokrates zu jenem, der noch vieles zu lernen hofft von den Leuten auf dem Markte. Denn schon das mythische sogar, wieviel nüchterner ist es und besonnener! Hier ist nicht mehr die Rede von einem überhimmlischen Ort und von einem blinzelnden Schauen der Ideen, und kein Bedürfniſs regt sich der trokken aufgestellten Unsichtbarkeit derselben durch ein miſsdeutliches Bild nachzuhelfen; sondern es genügt, um den Kreislauf der Seele zu zeigen, an einer Darstellung der Erde, welche zwar auch auf Sagen der Dichter und der Weisen gebaut ist, aber doch auf späteren, mehr Ahndung von Wissenschaft enthaltenden. Ja wiewol man nicht in jeder Einzelheit eine besondere Bedeutung suchen soll, würden wir doch demjenigen kaum abstimmen, welcher vermuthete, was von Sokrates Behandlung der Aesopischen Fabeln gesagt wird, sei eine Rechtfertigung dafür, daſs in den meisten platonischen Mythen so wenig eigne Erfindung enthalten ist. Und wie viel gebildeter ist nicht im Phaidon das philosophische Talent, wieviel bestimmter tritt der Zusammenhang eigner Einsichten auf, wie wird hier, verglichen mit jener jugendlichen Freude an den ersten Elementen, über die philosophische Me-

thode gesprochen aus langer Uebung und vielseitiger Kenntnifs, so dafs gewifs leichter der junge Platon den Sokrates im Phaidros so jung konnte reden lassen, als im Phaidon so alt. Ja selbst wenn jemand annehmen will, Platon habe, als er den Phaidros schrieb, schon Kenntnifs gehabt von pythagoreischen Schriften, was uns jedoch noch immer keinesweges nothwendig scheint; wie ganz anders wird von dieser Schule dort gehandelt, wo sie als eine ferne mythische Weisheit erscheint, und hier, wo Platon Hand anlegt um das unzulängliche in ihren Lehren zu ergänzen. Und nun der im Phaidros geführte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wird wol jemand glauben können, dieser sei noch eine annehmliche Zugabe nach allem was in unserem Gespräch über diesen Gegenstand darüber verhandelt ist? Und wird nicht vielmehr Jeder einsehn, Platon habe diesen Beweis bei Seite gestellt und gleichsam verläugnet, weil er sich nun gescheut, die Seele, wie er dort gethan, Urgrund, oder Gott, welcher der wahre Urgrund ist, Seele zu nennen? Diejenigen also, welche den Phaidon gleich nach des Sokrates Tode, den Phaidros aber erst nach der Aegyptischen Reise geschrieben glauben, was können sie wol aufser dem in der Einleitung zum Phaidros schon besprochenen noch aufbringen, als etwa einerseits den grofsen Fund, wenn wir ihnen dieses nicht erst leihen, dafs im Phaidros als Veranlasser von Reden Simmias deshalb über den Phaidros gesezt werde, weil er die Reden im Phaidon veranlafst habe, und andrerseits jene einzelnen Stellen im Phaidros, in denen doctrinelle Gegenstände mit einer gröfseren Bestimmtheit ausgesprochen werden, als der ersten Schrift zuzukommen scheint, und in

denen Wörter vorkommen, welche Untersuchungen voraussezen, die sich erst in anderen Gesprächen finden. Allein wie wenig jener Umstand gegen alles von uns aufgestellte besagen will, leuchtet wol Jedem ein; und so auch kann jedem überlassen bleiben, sich selbst zu erklären, wie diese wenigen Stellen des Phaidros aus der dialektischen Tendenz desselben auch bei einem noch ganz unentwikkelten Zustande der Platonischen Philosophie entstanden sind, so daſs es der Ausrede gar nicht bedarf, als seien sie bei einer späteren Bearbeitung erst eingelegt, wiewol sie eingelegt genug aussehn. Endlich ohne allen Bezug auf den Phaidros wäre wol für eine so frühe Stellung des Phaidon nichts zu sagen, als daſs eine so ausführliche Darstellung des Sokrates nur kurz nach seinem Tode an ihrem Ort gewesen wäre, und daſs die Stelle im Theaitetos über die Flucht von hinnen eine Erläuterung über das Sterbenwollen im Phaidon sein solle; und solche Gründe anführen heiſst genugsam die Schwachheit der Sache ins Licht sezen.

Diese Auseinandersezung, in welche sich zugleich von selbst eingefügt hat, was über den Inhalt des Gesprächs vorher zu erinnern war, wird hoffentlich dem Phaidon seine Stelle zwischen dem Gastmahl und dem Philebos sichern. Auſserdem sind chronologische Spuren nicht geradezu vorhanden, wol aber deuten mehrere Zeichen auf eine spätere Zeit. Nur auf zwei wollen wir aufmerksam machen. Einmal trägt die Art, wie Sokrates sowol in dem Mythos den Sitz der hellenischen Bildung als die schlechteste Gegend der Erde darstellt, als auch ausdrüklich seine Schüler ermahnt, die Weisheit auch auſserhalb Hellas unter den Geschlechtern

der Barbaren zu suchen, durchaus das Gepräge einer späteren Zeit, wo vorzüglich vielleicht durch die Bekanntschaft mit den Pythagoreern die Sehnsucht nach morgenländischer Weisheit aufgeregt war, und hat eine ganz andere Bedeutung als anderwärts wol einzelne Anpreisungen der Aegyptier oder Lokrer oder Geten. Dann aber auch wird hier offenbar die Bekanntschaft mit den Schriften des Philolaos vorausgesezt, und das Gespräch selbst lehrt genugsam, dafs diese in Athen selbst damals noch nicht einheimisch waren, weil nur den Thebischen Freunden zugemuthet wird von der Lehre des Mannes, der sich dort aufgehalten, zu wissen; nach Schriften aber, die in Athen bekannt waren, auf andere Weise pflegt gefragt zu werden; so dafs die Sage allerdings Wahrscheinlichkeit gewinnt, Platon habe diese Bücher als ein Gastgeschenk von seinen Reisen mitgebracht.

PHAIDON.

ECHEKRATES. PHAIDON.

57 ECHEK. Warest du selbst, o Phaidon, bei dem Sokrates an jenem Tage, als er das Gift trank in dem Gefängnifs, oder hast du es von einem andern gehört?

PHAID. Selbst war ich da, o Echekrates.

ECHEK. Was also hat denn der Mann gesprochen vor seinem Tode, und wie ist er gestorben? Gern hörte ich das. Denn weder von meinen Landsleuten den Phliasiern reiset jetzt leicht einer nach Athen, noch ist von dort her seit geraumer Zeit ein Gastfreund angekommen, der uns etwas genaues darüber berichten konnte, aufser nur dafs er das Gift getrunken hat und gestorben ist, von dem übrigen wufste keiner etwas zu sagen.

PH. Auch von der Klage also habt ihr nichts erfahren, wie es dabei hergegangen ist?

ECHEK. Ja, das hat uns jemand erzählt, und wir haben uns gewundert, dafs, da sie schon
58 längst abgeurtheilt war, er offenbar erst weit später gestorben ist. Wie war doch das, o Phaidon?

PH. Durch Zufall fügte es sich so, Eche-

krates. Es traf sich nemlich, dafs gerade an dem Tage vor dem Gericht das Schiff war bekränzt worden, welches die Athener nach Delos senden.

ECHEK. Was hat es damit auf sich?

PH. Dies ist das Schiff, wie die Athener sagen, worin einst Theseus fuhr, um jene zweimal sieben nach Kreta zu bringen, die er rettete und sich selbst auch. Damals nun hatten sie dem Apollon gelobt, wie man sagt, wenn sie gerettet würden, ihm jedes Iahr einen Aufzug nach Delos zu senden, welchen sie nun seitdem immer und auch jezt noch jährlich an den Gott senden. Sobald nun dieser Aufzug angefangen hat, ist es gesezlich, während dieser Zeit die Stadt rein zu halten, und von Staats wegen niemanden zu tödten, bis das Schiff in Delos angekommen ist, und auch wieder zurük. Und dies währt bisweilen lange, wenn widrige Winde einfallen. Des Aufzuges Anfang ist aber, wenn der Priester des Apollon das Vordertheil des Schiffes bekränzt; und dies, wie ich sage, war eben den Tag vor dem Gerichtstage geschehen. Daher hatte Sokrates soviel Zeit in dem Gefängnifs zwischen dem Urtheil und dem Tode.

ECHEK. Wie war es aber bei seinem Tode selbst, o Phaidon? was wurde gesprochen und vorgenommen? welche von seinen Vertrauten waren bei dem Manne? oder liefs die Behörde sie nicht zu ihm, und er starb ohne Beisein von Freunden?

PH. Keinesweges, sondern es waren deren, und zwar ziemlich viele zugegen.

ECH. Alles dieses bemühe dich doch uns recht genau zu erzählen, wenn es dir nicht etwa an Mufse fehlt.

Ph. Nein ich habe Mufse, und will versuchen es euch zu erzählen. Denn des Sokrates zu gedenken, sowol selbst von ihm redend als auch Anderen zuhörend, ist mir immer von allem das erfreulichste.

Ech. Und eben solche, o Phaidon, hast du jezt zu Hörern. Also versuche nur alles so genau du immer kannst uns vorzutragen.

Ph. Mir meines Theils war ganz wunderbar zu Muthe dabei. Bedauern nemlich kam mir gar nicht ein als wie einem, der bei dem Tode eines vertrauten Freundes zugegen sein soll; denn glükselig erschien mir der Mann, o Echekrates, in seinem Benehmen und seinen Reden, wie standhaft und edel er endete, so dafs ich vertraute, er gehe auch in die Unterwelt nicht ohne göttlichen Einflufs, sondern auch dort werde er sich wolbefinden, wenn jemals einer sonst. Darum nun trat mich weder etwas weich-
59 herziges an, wie man doch denken sollte bei solchem Trauerfall, noch auch waren wir frölich wie in unsern philosophischen Beschäftigungen nach gewohnter Weise, obwol unsere Unterredungen auch von dieser Art waren; sondern in einem wunderbaren Zustande befand ich mich und in einer ungewohnten Mischung die aus Lust zugleich und Betrübnifs zusammengemischt war, wenn ich bedachte, dafs Er nun gleich sterben würde. Und alle Anwesenden waren fast in derselben Gemüthsstimmung, bisweilen lachend, dann wieder weinend, ganz vorzüglich aber einer unter uns, Apollodoros. Du kennst ja wol den Mann und seine Weise.

Ech. Wie sollte ich nicht!

Ph. Der war nun ganz vorzüglich so;

aber auch ich war gleichermaſsen bewegt und die übrigen.

Ech. Welche aber waren denn gerade da, Phaidon?

Ph. Eben dieser Apollodoros war von den einheimischen zugegen, und Kritóbulos mit seinem Vater Kríton; dann noch Hermógenes und Epígenes und Aeschines und Antísthenes. Auch Ktesippos der Paeánier war da, und Ménexenos und einige andere von den Eingebornen; Pláton aber glaube ich war krank.

Ech. Waren auch noch Fremde zugegen?

Ph. Ja, Símmias der Thebaier und Kebes und Phaidóndes, und aus Mégara Eukleides und Térpsion.

Ech. Wie aber Arístippos und Kleómbrotos, waren die da?

Ph. Nein, es hieſs sie wären in Aegína.

Ech. War noch sonst jemand gegenwärtig?

Ph. Ich glaube, dies waren sie ziemlich Alle.

Ech. Und wie nun weiter? Was für Reden sagst du wurden geführt?

Ph. Ich will versuchen, dir alles von Anfang an zu erzählen. Wir pflegten nemlich auch schon die vorigen Tage immer zum Sokrates zu gehen, ich und die Andern, und versammelten uns des Morgens im Gerichtshause, wo auch das Urtheil gefällt worden war; denn dies ist nahe bei dem Gefängniſs. Da warteten wir jedesmal bis das Gefängniſs geöfnet wurde, und unterredeten uns unterdessen. Denn es wurde nicht sehr früh geöfnet; sobald es aber offen war, gingen wir hinein zum Sokrates, und brachten den gröſsten Theil des Tages bei ihm zu. Auch damals nun hatten wir uns noch früher versammelt, weil wir Tages zuvor, als

wir Abends aus dem Gefängnifs gingen, erfahren hatten, dafs das Schiff aus Delos angekommen sei. Wir gaben uns also einander das Wort, auf das früheste an dem gewohnten Ort zusammenzukommen. Das thaten wir auch, und der Thürsteher, der uns aufzumachen pflegte, kam heraus und sagte, wir sollten warten und nicht eher kommen, bis er uns riefe. Denn, sprach er, die Elf lösen jetzt den Sokrates, und kündigen ihm an, dafs er heute sterben soll. Nach einer kleinen Weile kam
60 er denn und hiefs uns hineingehn. Als wir nun hineintraten, fanden wir den Sokrates eben entfesselt, und Xanthippe, du kennst sie doch, sein Söhnchen auf dem Arm haltend, safs neben ihm. Als uns Xanthippe nun sah, wehklagte sie, und redete allerlei dergleichen wie die Frauen pflegen, wie O Sokrates, nun reden diese deine Freunde zum leztenmale mit dir, und du mit ihnen. Da wendete sich Sokrates zum Kriton, und sprach, O Kriton, lafs doch jemand diese nach Hause führen. Da führten einige von Kritons Leuten sie ab, heulend und sich übel geberdend. Sokrates aber auf dem Bette sizend [zog das Bein an sich und rieb sich den Schenkel mit der Hand], indem er zugleich sagte, Was für ein eigenes Ding, ihr Männer, ist es doch um das, was die Menschen angenehm nennen, wie wunderlich es sich verhält zu dem, was ihm entgegengesezt zu sein scheint, dem unangenehmen, dafs nemlich beide zu gleicher Zeit zwar nie in dem Menschen sein wollen, doch aber wenn einer dem einen nachgeht und es erlangt, er meist immer genöthiget ist auch das andere mitzunehmen, als ob sie zwei an einer Spize zusammengeknüpft wären; und ich denke, wenn Aesopos dies bemerkt hätte,

würde er eine Fabel daraus gemacht haben, dafs Gott beide, da sie im Kriege begriffen sind, habe aussöhnen wollen, und weil er dies nicht gekonnt, sie an den Enden zusammengeknüpft habe, und deshalb nun, wenn jemand das eine hat, komme ihm das andere nach. So scheint es nun auch mir gegangen zu sein; weil ich von der Fessel in dem Schenkel vorher Schmerz hatte, so kommt mir nun die angenehme Empfindung hintennach. — Darauf nahm Kebes das Wort, und sagte, Beim Zeus, Sokrates, das ist gut, dafs du mich daran erinnerst. Denn nach deinen Gedichten, die du gemacht hast, indem du die Fabeln des Aesopos in Verse gebracht, und nach dem Vorgesang an den Apollon, haben mich auch Andere schon gefragt, und noch neulich Euenos, wie es doch zugehe, dafs seit dem du dich hier befindest du Verse machest, da du es zuvor nie gethan hast. Ist dir nun etwas daran gelegen, dafs ich dem Euenos zu antworten weifs, wenn er mich wieder fragt, und ich weifs gewifs, das wird er: so sprich was ich ihm sagen soll. — Sage ihm denn, sprach er, o Kebes, die Wahrheit, dafs ich es nicht thue um etwa gegen ihn und seine Gedichte aufzutreten, denn das wüfste ich wohl wäre nicht leicht, sondern um zu versuchen, was wol ein gewisser Traum meine, und mich vor Schaden zu hüten, wenn etwa dies die Musik wäre, die er mir anbefiehlt. Es war nemlich dieses; es ist mir oft derselbige Traum vorgekommen in dem nun vergangenen Leben, der mir bald in dieser bald in jener Gestalt erscheinend immer dasselbige sagte, O Sokrates, sprach er, mach und treibe Musik. Und ich dachte sonst immer, nur zu dem was ich schon that ermun-

61 tere er mich und treibe mich noch mehr an, wie man die Laufenden anzutreiben pflegt, so ermuntere mich auch der Traum zu dem was ich schon that, Musik zu machen, weil nemlich die Philosophie die vortreflichste Musik ist, und ich diese doch trieb. Jezt aber seit das Urtheil gefällt ist, und die Feier des Gottes meinen Tod noch verschoben hat, dachte ich doch, ich müsse, falls etwa der Traum mir doch beföhle, mit dieser gemeinen Musik mich zu beschäftigen, auch dann nicht ungehorsam sein, sondern es thun. Denn es sei doch sicherer, nicht zu gehn, bis ich mich auch so vorgesehen und Gedichte gemacht, um dem Traum zu gehorchen. So habe ich denn zuerst auf den Gott gedichtet, dem das Opfer eben gefeiert wurde, und nächst dem Gott, weil ich bedachte, daſs ein Dichter müsse, wenn er ein Dichter sein wolle, Fabeln dichten und nicht vernünftige Reden, und ich selbst nicht erfindsam bin in Fabeln, so habe ich deshalb von denen die bei der Hand waren und die ich wuſste, den Fabeln des Aesopos, welche mir eben aufstieſsen, in Verse gebracht. Dieses also, o Kebes, sage dem Euenos, und er solle wohlleben, und wenn er klug wäre, mir nachkommen. Ich gehe aber, wie ihr seht, heute, denn die Athener befehlen es. — Da sagte Simmias, Was läſst du doch da dem Euenos sagen, o Sokrates! ich habe schon viel mit dem Manne verkehrt; aber soviel ich gemerkt, wird er auch nicht die mindeste Lust haben dir zu folgen. — Wie so? fragte er, ist Euenos nicht ein Philosoph? — Das dünkt mich doch, sprach Simmias. — Nun so wird er auch wollen, er und jeder der würdig an diesem Geschäfte theilnimmt nicht unwürdig

hiezu mit gehört. Nur Gewalt wird er sich
doch nicht selbst anthun; denn dies, sagen sie,
sei nicht recht. Und als er dies sagte, liefs
er seine Beine von dem Bett wieder herunter
auf die Erde, und so sizend sprach er das
übrige. — Kebes fragte ihn nun, Wie meinst
du das, o Sokrates, das es nicht recht sei,
sich selbst Leides zu thun, dafs aber doch
der Philosoph dem Sterbenden zu folgen wün-
sche? — Wie Kebes? habt ihr über diese
Dinge nichts gehört, du und Simmias, als ihr
mit dem Philolaos zusammenwaret? — Nichts
genaues wenigstens, Sokrates. — Auch ich
kann freilich nur vom Hörensagen davon re-
den; was ich aber gehört, bin ich gar nicht
abgünstig euch zu sagen. Auch ziemt es sich ja
wol am besten, dafs der, welcher im Begriff
ist dorthin zu wandern, nachsinne und sich
Bilder mache über die Wanderung dorthin,
wie man sie sich wol zu denken habe. Was
könnte einer auch wol noch weiter thun in
der Zeit bis zum Untergang der Sonne! —
Weshalb also sagen sie, es sei nicht recht
sich selbst zu tödten, o Sokrates? Denn ich
habe dies auch schon, wonach du eben frag-
test, vom Philolaos gehört, als er sich bei uns
aufhielt, und auch schon von andern, dafs man
dies nicht thun dürfe. Genaues aber habe ich
von keinem jemals etwas darüber gehört. —
So mufst du dich noch weiter bemühen, sagte
er, du kannst es ja wol noch hören. Viel- 62
leicht aber kommt es dir auch wunderbar vor,
dafs dies allein unter allen Dingen schlecht-
hin so sein soll, und auf keine Weise, wie
doch sonst überall, bisweilen und einigen bes-
ser zu sterben als zu leben. Und denen nun
besser wäre zu sterben, wird dir wunderbar vor-

kommen, daſs es diesen Menschen nicht erlaubt sein solle, sich selbst wohlzuthun, sondern sie einen andern Wohlthäter erwarten sollen. — Da sagte Kebes etwas lächelnd und in seiner Mundart, Das mag Gott wissen. — Es kann freilich so scheinen unvernünftig zu sein, sprach Sokrates, aber es hat doch auch wieder einigen Grund. Denn was darüber in den Geheimnissen gesagt wird, daſs wir Menschen wie in einer Feste sind, und man sich aus dieser nicht selbst losmachen und davongehen dürfe, das erscheint mir doch als eine gewichtige Rede und gar nicht leicht durchzusehn. Wie denn auch dieses, o Kebes, mir ganz richtig gesprochen scheint, daſs die Götter unsere Hüter, und wir Menschen eine von den Heerden der Götter sind. Oder dünkt es dich nicht so? — Allerdings wol, sagte Kebes. — Also auch du würdest gewiſs, wenn ein Stück aus deiner Heerde sich selbst tödtete, ohne daſs du angedeutet hättest, daſs du wolltest es solle sterben, diesem zürnen, und wenn du noch eine Strafe wüſstest, es bestrafen? — Ganz gewiſs, sagte er. — Auf diese Weise nun wäre es also wol nicht unvernünftig, daſs man nicht eher sich selbst tödten dürfe, bis der Gott irgend eine Nothwendigkeit dazu verfügt hat, wie die jezt uns gewordene? — Dieses freilich, sagte Kebes, scheint ganz billig. Was du jedoch vorher sagtest, daſs jeder Philosoph gern werde sterben wollen, dieses, o Sokrates, kommt dann ungereimt heraus; wenn doch, was wir eben sagten, sich richtig so verhält, daſs Gott es ist, der unser hütet, und wir zu seiner Heerde gehören. Denn daſs nicht die vernüftigsten grade am unwilligsten aus dieser Pflege sich

entfernen sollten, wo diejenigen für sie sorgen,
welche die besten Versorger sind für alles was
ist, die Götter das ist gar nicht zu denken.
Denn sie können ja nicht glauben, daſs sie
sich selbst besser hüten werden wenn sie frei
geworden sind; sondern nur ein unvernünfti-
ger Mensch könnte das vielleicht glauben, daſs
es gut wäre von seinem Herrn zu fliehen, und
könnte nicht bedenken, daſs man ja von dem
Guten nicht fliehen muſs, sondern sich soviel
möglich daran halten, und daſs er also unver-
nünftigerweise fliehen würde; der Vernünftige
aber würde immer streben bei dem zu sein,
der besser wäre als er. Und so käme ja
wol o Sokrates, das Gegentheil von dem her-
aus, was eben gesagt ward, den Vernünftigen
nemlich ziemte es ungern zu sterben, und nur
den Unvernünftigen gern. — Als dies Sokrates
ausgehört hatte, schien er mir seine Freude
zu haben an den Kebes Eifer in der Sache, 63
und indem er uns ansah, sagte er, Immer spürt
doch Kebes irgend Gründe aus, und will sich
gar nicht leicht überreden lassen von dem, was
einer behauptet. — Darauf sagte Simmias, Aber
jezt, o Sokrates, scheint auch mir etwas an dem
zu sein, was Kebes vorbringt. Denn weshalb
doch sollten wol wahrhaft weise Männer von
besseren Herren als sie selbst sind fliehen und
ihrer gern los werden? Und zwar scheint mir
Kebes mit seiner Rede auf dich zu zielen, daſs
du es so leicht erträgst uns zu verlassen, und
auch jene guten Herrscher, wie du selbst ge-
stehst, die Götter. — Ihr habt Recht, sprach
er. Ich denke nemlich, ihr meint, ich solle
mich hierüber vertheidigen wie vor Gericht. —
Allerdings, sagte Simmias. — Wolan denn,
sprach er, laſst mich versuchen, ob ich mich

mit besserem Erfolg vor euch vertheidigen kann als vor den Richtern. Nemlich, sprach er, o Simmias und Kebes, wenn ich nicht glaubte zuerst zu andern Göttern zu kommen, die auch weise und gut sind, und dann auch zu verstorbenen Menschen, welche besser sind als die hiesigen, so thäte ich vielleicht unrecht, nicht unwillig zu sein über den Tod. Nun aber wisset nur, dafs ich zu wakkeren Männern hoffe zu kommen; und wenn ich auch das nicht so ganz sicher behaupten wollte, doch dafs ich zu Göttern komme, die ganz treffliche Herren sind, wisset nur, wenn irgend etwas von dieser Art, will ich dieses gewifs behaupten. So dafs ich eben deshalb nicht so unwillig bin, sondern der frohen Hofnung, dafs es etwas giebt für die Verstorbenen, und, wie man ja schon immer gesagt hat, etwas weit besseres für die Guten als für die Schlechten. — Wie nun, sagte Simmias? gedenkst du, diese Meinung für dich zu behalten, und so von nns zu gehn, oder möchtest du uns auch davon mittheilen? Mich wenigstens dünkt, dies müsse ein gemeines Gut sein auch für uns; und zugleich wird ja eben das deine Vertheidigung sein, wenn du uns von dem was du sagst überzeugst. — So will ich es denn versuchen, sprach er. Zuvor aber lafst uns doch von unserm Kriton hören; was es doch ist, was er mir schon lange sagen will? — Was sonst o Sokrates, sprach Kriton, als dafs der, welcher dir den Trank bereiten soll, mir schon lange zuredet, man müsse dir andeuten, doch ja so wenig als möglich zu sprechen. Denn er sagt, durch das Reden erhize man sich, und das vertrage sich nicht mit dem Trank; wenn aber doch, so hätten die bisweilen zwei- auch drei-

mal trinken gemuſst, die dergleichen gethan. —
Darauf sagte Sokrates, Ach laſs ihn laufen!
mag er nur seinerseits sich anschikken, mir
auch zweimal zu geben, und wenn es nöthig
wäre auch dreimal. — Das wuſste ich wol
fast vorher, sagte Kriton; aber er lieſs
mir schon lange keine Ruhe. — Laſs ihn,
sprach er.

Euch Richtern aber, will ich nun Rede
darüber stehen, daſs ich mit Grunde der Mei-
nung bin, ein Mann, welcher wahrhaft philo-
sophisch sein Leben vollbracht, müsse getrost
sein, wenn er im Begriff ist zu sterben, und 64
der frohen Hofnung, daſs er dort Gutes in
vollem Maaſs erlangen werde, wann er gestor-
ben ist. Wie das nun so sein möge, o Sim-
mias und Kebes, das will ich versuchen euch
deutlich zu machen. Nemlich diejenigen, die
sich auf rechte Art mit der Philosophie be-
fassen, mögen wol, ohne daſs es freilich die
Andern merken, nach gar nichts anderm stre-
ben, als nur zu sterben und todt zu sein.
Ist nun dieses wahr: so wäre es ja wol wunder-
lich, wenn sie ihr ganzes Leben hindurch zwar
sich um nichts anders bemühten als um dieses,
wenn es nun aber selbst käme, hernach wollten
unwillig sein über das, wonach sie so lange ge-
strebt und sich bemüht haben. — Da lachte
Kebes und sagte. Beim Zeus, Sokrates, wiewol
ich jezt eben nicht im mindesten lachlustig bin,
hast du mich doch zu lachen gemacht. Ich
denke nemlich, wenn die Leute so dies hörten,
würden sie glauben, dies sei ganz vortreflich
gesagt gegen die Philosophen, und würden ge-
wiſs gewaltig beistimmen, die bei uns nun gar,
es sei so, die Philosophen sehnten sich wirk-
lich zu sterben, und sie ihrerseits wüſsten auch,

dafs sie wol verdienten dies zu erlangen. — Da würden sie auch ganz wahr sprechen, o Simmias, das eine ausgenommen, dafs sie das recht gut wüfsten. Denn weder wissen sie, wie die wahrhaften Philosophen den Tod wünschen, noch wie sie ihn verdienen und was für einen Tod. Lafst uns nun, sprach er, jenen den Abschied geben, zu uns selbst aber sagen, ob wir wol glauben, dafs der Tod etwas sei? — Allerdings fiel Simmias ein. — Und wol etwas anderes als die Trennung der Seele von dem Leibe? und dafs das heifse todt sein, wenn abgesondert von der Seele der Leib für sich allein ist, und auch die Seele abgesondert von dem Leibe für sich allein ist. Oder sollte wol der Tod etwas anderes sein als dieses? — Nein, sondern eben dieses. — So bedenke denn, Guter, ob auch dich dasselbe bedünkt wie mich; denn hieraus, glaube ich, werden wir das besser erkennen, wonach wir fragen. Scheint dir, dafs es sich für einen philosophischen Mann gehöre, sich Mühe zu geben um die sogenannten Lüste, wie um die am Essen und Trinken? — Nichts weniger wol, o Sokrates, sprach Simmias. — Oder um die aus dem Geschlechtstriebe? — Keineswegen. — Und die übrige Besorgung des Leibes, glaubst du, dafs ein solcher sie grofs achte? wie schöne Kleider und Schuhe und andere Arten von Schmukk des Leibes zu haben, glaubst du, dafs er es achte oder verachte mehr als höchst nöthig ist sich hierum zu kümmern? — Verachten, dünkt mich wenigstens, wird es der wahrhafte Philosoph. — Dünkt dich also nicht überhaupt eines solchen ganze Beschäftigung nicht um den Leib zu sein, sondern soviel nur möglich von ihm abgekehrt

und der Seele zugewendet? — Das dünkt mich. — Also hierin zuerst zeigt sich der Philosoph als ablösend seine Seele von der Ge- 65
meinschaft mit dem Leibe vor den übrigen Menschen allen. — Offenbar. — Und die meisten Menschen meinen doch, o Simmias, wem dergleichen nicht süfs ist, und wer daran keinen Theil hat, dem lohne es nicht zu leben, sondern ganz nahe sei der am Todtsein, der sich um die angenehmen Empfindungen nicht bekümmere, welche durch den Leib kommen. — Du sprichst vollkommen recht. — Wie aber nun mit dem Erwerb der richtigen Einsicht selbst, ist dabei der Leib im Wege oder nicht, wenn ihn jemand bei dem Streben danach zum Gefährten mit aufnimmt? Ich meine so, Gewähren wol Gesicht und Gehör den Menschen einige Wahrheit? Oder singen uns selbst die Dichter das immer vor, dafs wir nichts genau hören noch sehen? Und doch wenn unter den Wahrnehmungen, die dem Leibe angehören, diese nicht genau sind und sicher: dann die andern wol gar nicht; denn alle sind ja wol schlechter als diese; oder dünken sie dich das nicht? — Freilich, sagte er. — Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen. — Richtig. — Wird also nicht in dem Denken, wenn irgendwo, ihr etwas von dem Seienden offenbar? — Ja. — Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesem sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehn läfst, und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden

nachgeht. — So ist es. — Also auch dabei
verachtet des Pilosophen Seele am meisten
den Leib, flieht von ihm, und sucht für sich al-
lein zu sein? — So scheint es. — Wie nun hiemit, o
Simmias. Sagen wir, daſs das gerechte etwas sei
oder nichts? — Wir behaupten es ja freilich
beim Zeus. — Und nicht auch das schöne
und gute? — Wie sollte es nicht? — Hast
du nun wol schon jemals hievon das mindeste mit
Augen gesehen? — Keinesweges, sprach er. —
Oder mit sonst einer Wahrnehmung, die ver-
mittelst des Leibes erfolgt, es getroffen? ich
meine aber alles dieses, Gröſse Gesundheit,
Stärke, und mit einem Worte von allem insge-
sammt das Wesen was jegliches wirklich ist; wird
etwa vermittelst des Leibes hievon das eigent-
lich wahre geschaut, oder verhält es sich so,
wer von uns am meisten und genauesten es dar-
auf anlegt, jegliches selbst unmittelbar zu den-
ken was er untersucht, der kommt auch am
nächsten daran, jegliches zu erkennen? — Al-
lerdings — Und der kann doch jenes am rein-
sten ausrichten, der am meisten mit dem Ge-
danken allein zu jedem geht, ohne weder das
Gesicht mit anzuwenden beim Denken, noch
irgend einen anderen Sinn mit zuzuziehen bei
66 seinem Nachdenken, sondern sich des reinen
Gedankens allein bedienend, auch jegliches rein
für sich zu fassen trachtet, so viel möglich ge-
schieden von Augen und Ohren, und um es kurz
zu sagen von dem ganzen Leibe, der nur ver-
wirrt und die Seele nicht läſst Wahrheit und
Einsicht erlangen, wenn er mit dabei ist. Ist
es nicht ein solcher, o Simmias, der wenn
irgend einer das Wahre treffen wird? — Ueber
die Maſsen hast du Recht, o Sokrates, sprach
Simmias. — Ist es nun nicht natürlich, daſs

durch dieses alles eine solche Meinung bei den wahrhaft philosophirenden aufkommt, so dafs sie auch dergleichen unter sich reden. Es wird uns ja wol gleichsam ein Fufssteig heraustragen mit der Vernunft in der Untersuchung, weil so lange wir noch den Leib haben und unsere Seele mit diesem Uebel im Gemenge ist, wir nie befriedigend erreichen können, wornach uns verlangt; und dieses sagen wir doch sei das Wahre. Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der nothwendigen Nahrung, dann auch wenn uns Krankheiten zustofsen verhindern uns diese das Wahre zu erjagen, und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns; so dafs recht in Wahrheit, wie man auch zu sagen pflegt, wir um seinetwillen nicht einmal dazu kommen auch nur irgend etwas richtig einzusehen. Denn auch Kriege und Unruhen und Schlachten erregt uns nichts anders als der Leib und seine Begierden. Denn über den Besiz von Geld und Gut entstehen alle Kriege, und dieses müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege dienstbar sind, und daher fehlt es uns an Mufse, der Weisheit nachzutrachten um aller dieser Dinge willen wegen alles dessen. Und endlich noch, wenn es uns auch einmal Mufse läfst, und wir uns anschikken etwas zu untersuchen: so fällt er uns wieder bei den Untersuchungen selbst beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, dafs wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können. Sondern es ist uns wirklich ganz klar, dafs wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen. Und dann

erst offenbar werden wir haben, was wir be-
gehren, und wessen Liebhaber wir zu sein be-
haupten, die Weisheit, wenn wir todt sein
werden, wie die Rede uns andeutet, so lange
wir leben aber nicht. Denn wenn es nicht
möglich ist, mit dem Leibe irgend etwas rein
zu erkennen: so können wir nur eines von
beiden, entweder niemals zum Verständnifs ge-
langen oder nach dem Tode. Denn alsdann wird
die Seele für sich allein sein abgesondert vom
67 Leibe, vorher aber nicht. Und so lange wir le-
ben, werden wir, wie sich zeigt, nur dann dem
Erkennen am nächsten sein, wenn wir soviel
möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen noch
gemein haben, was nicht höchst nöthig ist, und
wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen,
sondern uns von ihm rein halten, bis der Gott
selbst uns befreit. Und so rein der Thorheit
des Leibes entledigt, werden wir wahrschein-
lich mit eben solchen zusammen sein, und
durch uns selbst alles ungetrübte erkennen,
und dies ist eben wohl das Wahre. Dem Nicht-
reinen aber mag Reines zu berühren wol nicht
vergönnt sein. Dergleichen meine ich, o Sim-
mias, werden nothwendig alle wahrhaft wifsbe-
gierigen denken und unter einander reden. Oder
dünkt dich nicht so? — Auf alle Weise, o So-
krates. — Wenn nun, sprach Sokrates, dieses
wahr ist, o Freund, so ist ja grofse Hofnung,
dafs wenn ich dort angekommen bin, wohin ich
jezt gehe, ich dort, wenn irgendwo, zur Ge-
nüge dasjenige erlangen werde, worauf alle un-
sere Bemühungen in dem vergangenen Leben
gezielt haben; so dafs die mir jezt aufgetragene
Wanderung mit guter Hofnung anzutreten ist
auch für jeden andern, der nur glauben kann
dafür gesorgt zu haben, dafs seine Seele rein ist.

— Allerdings, sprach Simmias. — Und wird
nicht das eben die Reinigung sein, was schon
immer in unserer Rede vorgekommen ist, dafs
man die Seele möglichst vom Leibe absondere,
und sie gewöhne, sich von allen Seiten her aus
dem Leibe für sich zu sammeln und zusammen-
zuziehen, und soviel als möglich sowol gegen-
wärtig als hernach für sich allein zu bestehen,
befreit wie von Banden von dem Leibe? — Al-
lerdings, sagte er. — Heifst aber dies nicht
Tod, Erlösung und Absonderung der Seele von
dem Leibe? — Allerdings, sagte jener. — Und
sie zu lösen streben immer am meisten, sagte er,
nur allein die wahrhaft philosophirenden; und
eben dies also ist das Geschäft der Philosophen,
Befreiung und Absonderung der Seele von dem
Leibe; oder nicht? — Offenbar. — Also wäre es
ja, wie ich anfänglich sagte, lächerlich, wenn ein
Mann, der sich in seinem ganzen Leben darauf ein-
gerichtet hätte, so nahe als möglich an dem
Gestorbensein zu leben, hernach wenn eben
dieses kommt sich ungebärdig stellen wollte?
wäre das nicht lächerlich? — Wie sollte es
nicht? — In der That also, o Simmias, trach-
ten die richtig philosophirenden danach zu ster-
ben und todt zu sein ist ihnen unter allen Men-
schen am wenigsten furchtbar. Erwäge es nur
so. Wenn sie auf alle Weise mit dem Leibe ent-
zweit sind, und begehren die Seele für sich al-
lein zu haben, geschieht dieses aber, dann sich
fürchten und unwillig sein wollten; wäre das
nicht die gröfste Thorheit, wenn sie dann nicht
mit Freuden dahin gehn wollten, wo sie Hof-
nung haben, dasjenige zu erlangen, was sie im 68
Leben liebten; sie liebten aber die Weisheit,
und des Zusammenseins mit demjenigen entle-
digt zu werden, was ihnen zuwider war? Oder

sollten nur Viele denen menschliche Geliebte und Weiber und Kinder gestorben sind, freiwillig haben in die Unterwelt gehen gewollt, von dieser Hofnung getrieben, dafs sie dort die wieder sehn würden nach denen sie sich sehnten und mit ihnen umgehn; wer aber die Weisheit wahrhaft liebt und eben diese Hofnung kräftig aufgefafst hat, dafs er sie nirgend anders nach Wunsch erreichen werde als in der Unterwelt, den sollte es verdriefsen zu sterben, und er sollte nicht freudig dorthin gehn? Das mufs man ja wol glauben, Freund, wenn er nur wahrhaft ein Weisheitliebender ist. Denn gar stark wird ein solcher dieses glauben, dafs er nirgend anders die Wahrheit rein antreffen werde als nur dort. Wenn sich aber dies so verhält, wie ich eben sagte, wäre es nicht grofse Unvernunft, wenn ein solcher den Tod fürchtete? — Gar grofse, beim Zeus, sagte jener. — Also, sagte er, ist dir auch das wol ein hinlänglicher Beweis von einem Manne, wenn du ihn unwillig siehst indem er sterben soll, dafs er nicht die Weisheit liebte, sondern den Leib irgendwie; denn wer den liebt, derselbe ist auch geldsüchtig und ehrsüchtig, entweder eines von beiden oder beides. — Vollkommen verhält es sich so, wie du sagst. — Wird nun nicht auch, o Simmias, sagte er, was man Tapferkeit nennt den so gesinnten vorzüglich zukommen? — Ganz gewifs wol, antwortete er. — Nicht auch die Besonnenheit, was auch alle Leute Besonnenheit nennen, sich von Begierden nicht fortreifsen lassen, sondern sich gleichgültig gegen sie verhalten und sittsam, kommt nicht auch sie denen allein zu, welche den Leib am meisten geringschäzen und in der Liebe zur Weisheit leben? — Nothwendig, sagte er. — Denn,

fügte jener hinzu, wenn du nur recht betrach-
ten willst die Tapferkeit und Besonnenheit der
Andern, so wird sie dir ganz wunderlich vor-
kommen. — Wie das, o Sokrates? — Du
weifst doch, sagte er, dafs den Tod die An-
dern Alle unter die grofsen Uebel rechnen. —
Allerdings. — Ist es also nicht aus Furcht vor
noch gröfseren Uebeln dafs die Tapfern unter
ihnen den Tod erdulden, wenn sie ihn erdul-
den? — So ist es. — Also weil sie sich fürch-
ten, und aus Furcht sind Alle tapfer, bis auf
die, welche die Weisheit lieben. Wiewol das
doch ungereimt ist, dafs einer aus Furcht und
Feigheit tapfer sein soll. — Freilch wol. —
Und wie die Sittsamen unter ihnen? hat es
mit denen nicht dieselbe Bewandnifs? Aus ir-
gend einer Zügellosigkeit sind sie besonnen,
wiewol wir freilich sagen dies sei unmöglich,
aber doch geht es ihnen wirklich ganz ähnlich
bei dieser einfältigen Besonnenheit. Denn aus
Besorgnifs einiger Lust beraubt zu werden,
und weil sie diese begehren, enhalten sie sich
der einen weil von Anderen beherrscht, und
wiewol man das Zügellosigkeit nennt, von
Lüsten beherrscht werden, begegnet ihnen doch, 69
dafs sie von Lüsten beherrscht andere Lüste
beherrschen, und dies ist doch dem ganz ähn-
lich, was eben gesagt wurde, auf gewisse Weise
aus Zügellosigkeit besonnen geworden zu sein.
— Das leuchtet ein. — O bester Simmias,
dafs uns also nur nicht dies gar nicht der
rechte Tausch ist um Tugend zu erhalten, Lust
gegen Lust, und Unlust gegen Unlust, und
Furcht gegen Furcht austauschen, und gröfseres
gegen kleineres wie Münze; sondern jenes die
einzige rechte Münze gegen die man alles die-
ses vertauschen mufs, die Vernünftigkeit, und

nur alles was mit dieser und für diese verkauft ist und eingekauft in Wahrheit allein Tapferkeit ist und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und überhaupt wahre Tugend nun mit Vernünftigkeit ist, mag nun Lust und Furcht und alles übrige der Art dabei sein oder nicht dabei sein; werden aber diese abgesondert von der Vernünftigkeit gegen einander umgetauscht, eine solche Tugend dann immer nur ein Schattenbild ist und in der That knechtisch, nichts gesundes und wahres an sich habend, das wahre aber gerade Reinigung von dergleichen allem ist, und Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit und die Vernünftigkeit selbst Reinigungen sind. Und so mögen auch diejenigen, welche uns die Weihen angeordnet haben, gar nicht schlechte Leute sein, sondern schon seit langer Zeit uns andeuten, wenn einer ungeweiht und ungeheiligt in der Unterwelt anlangt, daſs der in den Schlamm zu liegen kommt, der gereinigte aber und geweihte, wenn er dort angelangt ist, bei den Göttern wohnt. Denn, sagen die welche mit den Weihen zu thun haben, Thyrsusträger sind viele, doch ächte Begeisterte wenig. Diese aber sind, nach meiner Meinung, keine anderen, als die sich auf rechte Weise der Weisheit beflissen haben, deren einer auch ich nach Vermögen im Leben nicht versäumt, sondern mich auf alle Weise bemüht habe zu werden. Ob ich mich aber auf die rechte Weise bemüht und etwas vor mich gebracht, das werden wir dort angekommen, sicher erfahren, wenn Gott will binnen kurzem, wie mich dünkt. Dieses nun, sprach er, o Simmias und Kebes, ist meine Vertheidigung darüber, daſs euch zu verlassen und die hiesigen Gebieter mir mit Recht nicht schwer fällt noch mich ver-

drieſst, weil ich dafür halte, auch dort nicht minder vortrefliche Gebieter und Freunde anzutreffen als hier; den Meisten aber ist dies unglaublich. Bin ich also für euch überzeugender gewesen in meiner Vertheidigung, als für die Athenischen Richter, so ist es gut.

Als Sokrates dieses geredet, fiel Kebes ein und sprach, o Sokrates, das andere dünkt mich alles gar schön gesagt, nur das von wegen der Seele findet groſsen Unglauben bei den Men- 70
schen, ob sie nicht, wenn sie vom Leibe getrennt ist, nirgend mehr ist, sondern an jenem Tage umkommt und untergeht, an welchem der Mensch stirbt, und sobald sie von dem Leibe sich trennt und ausfährt wie ein Hauch oder Rauch, auch zerstoben ist und verflogen, und nirgend nichts mehr ist. Denn wäre sie noch wo für sich bestehend und zusammenhaltend, wenn erlöst von diesen Uebeln, die du eben beschrieben hast: so wäre ja groſse und schöne Hofnung, o Sokrates, daſs alles wahr sei was du sagst. Aber dies bedarf vielleicht nicht geringer Ueberredungsgründe und Beweise, daſs die Seele noch ist nach dem Tode des Menschen und noch irgend Kraft und Einsicht hat. — Du sprichst ganz wahr, sagte Sokrates, o Kebes; aber was sollen wir machen? Sollen wir eben das mit einander durchsprechen, ob es wahrscheinlich ist, daſs es sich so verhalte oder ob nicht? — Ich mindestens, sagte Kebes, möchte gern hören, was für eine Meinung du hierüber hast. — Wenigstens glaube ich nicht, sprach Sokrates, daſs irgend einer der es hört, und wäre es auch ein Komödienschreiber, sagen dürfte, daſs ich leeres Geschwäz treibe und Reden führe über ungehörige Dinge. Dünkt es euch nun und sollen wir die Sache

in Erwägung ziehn: so laſst uns so betrachten,
ob die Seelen nachdem die Menschen gestorben
in der Unterwelt sind, oder ob nicht. Eine
alte Rede giebt es nun freilich, die deren wir
erwähnt haben, daſs wie sie von hier dorthin
gekommen sind, sie auch wieder hieher zu-
rükkehren und wieder geboren werden aus den
Todten. Und wenn sich dies so verhält, daſs
die Lebenden wieder geboren werden aus den
Gestorbenen: so sind ja wol unsere Seelen dort?
denn sie könnten nicht wieder geboren werden,
wenn sie nicht wären. Und ein hinreichender
Beweis wäre dies daſs es so ist, wenn wirklich
offenbar würde, daſs die Lebenden nirgend an-
ders herkämen als von den Todten. Wenn dies
aber nicht so ist, dann bedürften wir eines
andern Grundes. — Gewiſs, sagte Kebes. —
Betrachte es nur nicht allein an Menschen, fuhr
jener fort, wenn du es eher inne werden willst,
sondern auch an den Thieren insgesamt und
den Pflanzen, und überhaupt an allem was eine
Entstehung hat laſs uns zusehn, ob etwa alles
so entsteht, nirgend anders her, als jedes aus
seinem Gegentheil, was nur ein solches hat,
wie doch das schöne von dem häſslichen das
Gegentheil ist, und das gerechte von dem un-
gerechten, und eben so tausend anderes sich
verhält. Dieses also laſs uns sehen, ob nicht
nothwendig, was nur ein entgegengeseztes hat,
nirgend anders her selbst entsteht, als aus die-
sem ihm entgegengesezten. So wie wenn etwas
gröſser wird, muſs es doch nothwendig aus ir-
gend vorher kleiner gewesenem hernach gröſser
werden? — Ja. — Nicht auch wenn es klei-
ner wird, wird es aus vorher gröſserem hernach
71 kleiner? — So ist es, sagte er. — Und eben
so aus stärkerem das schwächere, und aus lang-

samerem das schnellere? — Gewifs. — Und wie? wenn etwas schlechter wird, nicht aus besserem? und wenn gerechter, nicht aus ungerechterem? — Wie sonst? — Dies also, sprach er, haben wir sicher genug, dafs alle Dinge so entstehen, das entgegengesezte aus dem entgegengesezten. — Freilich. — Und wie? giebt es nicht auch so etwas dabei, wie zwischen jeglichem entgegengesezten, was doch immer zwei sind, auch ein zwiefaches Werden von dem einen zu dem andern, und von diesem wieder zu jenem zurük? wie zwischen dem gröfseren und kleineren ist Wachsthum und Abnahme, und so nennen wir auch das eine wachsen, das andere abnehmen. — Ja, sagte er. — Nicht auch aussondern und vermischen, abkühlen und erwärmen, und so alles, wenn wir auch bisweilen die Worte dazu nicht haben, mufs sich doch der Sache nach überall so verhalten, dafs eines aus dem andern entsteht, und dafs es ein Werden von jedem zu dem andern giebt? — Gewifs. — Wie nun, fuhr er fort, ist dem Leben auch etwas entgegengesezt, wie dem Wachen das Schlafen? — Gewifs, sagte er. — Und was? — Das Todtsein, sagte er. — Also entstehen diese auch aus einander, wenn sie entgegengesezt sind, und es giebt zwischen ihnen zweien ein zwiefaches Werden. — Wie sollte es nicht? — Die Verknüpfungen nun des einen Paars von den ebengenannten Dingen will ich dir aufzeigen, sprach Sokrates, und das dazu gehörige Werden, du aber mir die andern. Ich sage nemlich, das eine sei Schlafen und das andere Wachen, und aus dem Schlafen werde das Wachen, und aus dem Wachen das Schlafen, und dies Werden beider sei das Einschlafen und das Aufwachen; habe ich es dir hinlänglich

erklärt oder nicht? — Vollkommen. — Sage
du mir also nun eben so von Leben und Tod.
Sagst du nicht, dem Leben sei das Todtsein ent-
gegengesezt? — Das sage ich. — Und daſs
beides aus einander entstehe? — Ja. — Aus
dem Lebenden also, was entsteht? — Das Todte,
sprach er. — Und was aus dem Todten? —
Nothwendig, sprach er, muſs man eingestehn,
das Lebende. — Aus bem Gestorbenen also,
o Kebes, entsteht das Lebende und die Leben-
den? — So zeigt es sich, sprach er. — Also
sind, sprach er, unsere Seelen in der Unter-
welt. — So scheint es. — Und nicht wahr,
auch von dem Werden, was hiezu gehört, ist
das eine deutlich genug? Denn sterben ist doch
deutlich genug, oder nicht? — Freilich, sagte
er. — Was wollen wir aber nun machen?
sprach er. Wollen wir nicht auch das entge-
gengesezte Werden hinzunehmen, sondern soll
die Natur von dieser Seite lahm sein? oder
müssen wir nicht nothwendig auch ein dem
Sterben entgegengeseztes Werden annehmen?
— Auf alle Weise, sagte er. — Und was für
eines? — Das Aufleben. — Also, sprach er,
wenn es ein Aufleben giebt, so wäre eben dieses
das Werden der Lebenden aus den Todten, das
72 Aufleben? — Freilich. — Also auch auf diese
Weise kommt es uns heraus, daſs die Lebenden
aus den Todten entstanden sind, nicht weniger als
die Todten aus den Lebenden. Ist dies nun so,
so schien es uns ja ein hinreichender Beweis,
daſs die Seelen der Verstorbenen wo sein
müssen, woher sie wieder lebend wer-
den. — Mich dünkt, o Sokrates, dem einge-
standenen gemäſs müsse es sich so verhalten. —
Siehe nun auch, o Kebes, sprach er, daſs wir
nichts mit Unrecht eingestanden haben, wie

mich dünkt. Denn wenn nicht dem auf die eine Art gewordenen immer das auf die andere entspräche, und das Werden wie im Kreise herumginge, sondern es ein grade fortschreitendes Werden gäbe nur aus dem Einen in das gegenüberstehende, ohne daſs dies sich wieder wendete und zum andern zurükkäme: so siehst du wol, daſs am Ende alles einerlei Gestalt haben und in einerlei Zustand sich befinden, und aufhören würde zu werden. — Wie meinst du das? fragte er. — Es ist gar nicht schwer, sagte er, zu begreifen was ich meine; sondern wie wenn das Einschlafen zwar wäre, ein Aufwachen aber entspreche ihm nicht das aus dem Schlafenden würde, so, weiſst du wol, würde am Ende alles beweisen, Endymion sei nur eine Posse und nirgends anzutreffen, weil es auch allem andern eben so erginge wie ihm, daſs es schliefe; und wie wenn alles immer vermischt würde und nicht gesondert, bald jenes Anaxagoreische sich einstellen würde. Alle Dinge zumal: würde nicht eben so auch, lieber Kebes, wenn alles zwar stürbe, was am Leben Antheil hat, nachdem es aber gestorben wäre, das todte immer in dieser Gestalt bliebe und nicht wieder auflebte, ganz nothwendig zulezt alles todt sein und nichts leben? Denn wenn zwar aus dem Andern das Lebende würde, das Lebende aber stürbe: wie wäre denn zu helfen, daſs nicht zulezt Alles im Todtsein aufginge? — Gar nicht, denke ich, o Sokrates, sagte Kebes, sondern du scheinst mir durchaus richtig zu reden. — Es ist auch, o Kebes, sagte er, wie mich dünkt auf alle Weise so, und nicht etwa überlistet gestehen wir dieses ein, sondern es giebt in der That ein Wiederaufleben, und ein Werden der Lebenden aus den Todten, und ein Sein der

Seelen der Gestorbenen, und zwar für die Guten ein Bessersein, für die Schlechten aber ein Schlechteres. — Und eben das auch, sprach Kebes einfallend, nach jenem Saz, o Sokrates, wenn er richtig ist, den du oft vorzutragen pflegtest, dafs unser Lernen nichts anders ist als Wiedererinnerung, und dafs wir deshalb nothwendig in einer früheren Zeit gelernt haben müfsten, wessen wir uns wiedererinnern, und dafs dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam; so dafs auch hiernach die Seele
73 etwas unsterbliches sein mufs. — Aber, o Kebes, sprach Simmias einfallend, welche sind davon die Beweise? erinnere mich daran, denn in diesem Augenblik besinne ich mich nicht recht darauf. — Nur an den einen schönsten, sagte Kebes, dafs wenn die Menschen gefragt werden, und einer sie nur recht zu fragen versteht, sie alles selbst sagen wie es ist, da doch, wenn ihnen keine Erkenntnifs einwohnte und richtige Einsicht, sie nicht im Stande sein würden dieses zu thun. Und wenn man sie zu den mefskünstlerischen Figuren führt oder etwas ähnlichem, so zeigt sich dabei am deutlichsten, dafs sich dies so verhält. — Wenn du es aber so nicht glaubst, o Simmias, sagte Sokrates, so sieh zu, ob du uns, wenn du es etwa folgendermafsen betrachtest, beifallen wirst. Du zweifelst nemlich, wie doch das sogenannte Lernen könne Erinnerung sein? — Ich zweifle zwar, sprach Simmias, grade nicht; nur eben dieses, wovon die Rede ist, ich bedarf erinnert zu werden; und fast schon aus dem, was mir Kebes versucht hat zu sagen, habe ich mich besonnen und glaube es. Nichts desto weniger aber würde ich jezt gern hören,

wie du es vorgetragen hast. — So ich, sprach er. Wir gestehen doch wol, dafs wenn sich einer etwas erinnern soll, er dies vorher schon wissen mufs? — Gewifs wol. — Gestehen wir etwa auch dieses, dafs wenn einem Erkenntnifs auf folgende Weise kommt, dies Erinnerung sei? ich meine aber diese Art, wenn jemand irgend etwas sieht oder hört oder anderswie wahrnimmt, und er dann nicht nur jenes erkennt, sondern dabei noch ein anderes vorstellt, dessen Erkenntnifs nicht dieselbe ist, sondern eine andere, ob wir dann nicht mit Recht sagen, dafs er sich dessen erinnere, wovon er so eine Vorstellung bekommen hat? — Wie meinst du das? — So wie dergleichen. Eine ganz andere Vorstellung ist doch die von einem Menschen und die von einer Leier? — Wie sollte sie nicht? — Du weifst aber doch, dafs Liebhabern, wenn sie eine Leier sehen, oder ein Kleid, oder sonst etwas was ihr Liebling zu gebrauchen pflegt, es so ergeht; sie erkennen die Leier, und in ihrer Seele nehmen sie zugleich auf das Bild des Knaben, dem die Leier gehört, und das ist nun Erinnerung: so wie auch einer, wenn er den Simmias sieht, wol leicht an den Kebes denkt und tausenderlei dergleichen. — Tausenderlei, beim Zeus, sagte Simmias. — Und nicht wahr, sprach er, dergleichen ist nun Erinnerung, vorzüglich wenn es einem bei solchen Dingen begegnet, die ihm, weil sie ihm seit langer Zeit schon nicht vorgekommen und er nicht an sie gedacht, in Vergessenheit gerathen waren. — Allerdings, sagte er. — Wie nun, kann man sich auch wol, wenn man ein gemaltes Pferd sieht oder eine gemalte Leier, eines Menschen dabei erinnern? und wenn man den Simmias gemalt sieht, sich des

Kebes dabei erinnern? — Auch das freilich. — Auch wenn man den Simmias gemalt sieht, sich des Simmias selbst erinnern. — Das kann man freilich, sagte er. — Und nicht wahr, in allen
74 diesen Fällen entsteht uns Erinnerung, das eine Mal aus ähnlichen Dingen, das andere Mal aus unähnlichen. — So entsteht sie. — Aber wenn nun einer bei ähnlichen Dingen sich etwas erinnert, muſs ihm nicht auch das noch dazu begegnen, daſs er inne wird, ob diese etwas zurückbleiben in der Aehnlichkeit oder nicht hinter dem, dessen er sich erinnert? — Nothwendig, sagte er. — Wolan denn, sprach jener, sieh zu ob sich dies so verhält. Wir nennen doch etwas gleich? ich meine nicht ein Holz dem andern, oder einen Stein dem andern, noch irgend etwas dergleichen, sondern auſser diesem allen etwas anderes, das gleiche selbst, sagen wir, daſs das etwas ist oder nichts? — Etwas, beim Zeus, sprach Simmias, ganz stark. — Erkennen wir auch dieses, was es ist? — Allerdings, sprach er. — Woher nahmen wir aber seine Erkenntniſs? Nicht aus dem, was wir eben sagten, wenn wir Hölzer oder Steine oder irgend andere gleiche Dinge sahen, haben wir nicht bei diesen uns jenes vorgestellt, was doch verschieden ist von diesen? Oder scheint es dir nicht verschieden zu sein? Bedenke es nur auch so. Erscheinen dir nicht gleiche Steine oder Hölzer, ganz dieselben bleibend, bisweilen als gleich und dann wieder nicht? — O ja. — Wie aber, die gleichen Dinge selbst erscheinen dir bisweilen als ungleich; etwa auch die Gleichheit als Ungleichheit? — Nimmermehr wol, Sokrates. — Also, sprach er, sind jene gleichen Dinge und dieses Gleiche selbst nicht dasselbige. — Offenbar keinesweges, o Sokra-

tes. — Doch aber bei jenen gleichen, verschieden von diesem Gleichen, hast du die Erkenntnifs des letzteren vorgestellt oder erhalten? — Vollkommen richtig. — Indem es jenen entweder ähnlich ist oder unähnlich? — Freilich. — Und das macht ja, sprach er, keinen Unterschied. Denn so oft du etwas sehend von dieser Gesichtswahrnehmung aus dir noch ein anderes vorstellst, es sei nun ähnlich oder unähnlich, so ist nothwendig dieses Vorstellen eine Erinnerung gewesen. — Allerdings. — Wie aber weiter, sprach er, begegnet uns wol so etwas bei den gleichen Hölzern und andern, von denen wir eben sprachen; scheinen sie uns eben so gleich zu sein, wie das gleiche selbst? oder fehlt etwas daran, dafs sie nicht so sind wie das gleiche, oder nichts? — Gar viel, sprach er, fehlt daran. — Müssen wir nun nicht gestehen, wenn jemand der etwas sieht, bemerkt, dieses was ich hier sehe will zwar sein wie etwas gewisses anderes, es bleibt aber zurück, und vermag nicht so zu sein wie jenes, sondern ist schlechter, dafs der welcher dies bemerkt nothwendig jenes vorher kennen mufs, dem er sagt, dafs das andere zwar gleiche, aber doch dahinter zurückbleibe? — Nothwendig. — Und wie? geht es uns nun so mit den gleichen Dingen und dem Gleichen selbst? — Auf alle Weise. — Nothwendig also kennen wir das Gleiche schon vor jener Zeit, als wir zuerst gleiches erblickend bemerkten, dafs alles der- 75
gleichen strebe zu sein wie das Gleiche, aber doch dahinter zurückbleibe? — So ist es. — Aber auch das geben wir doch zu, dafs wir eben dieses nirgend anders her bemerkt haben, noch im Stande sind zu bemerken, als bei dem Sehen oder Berühren oder irgend einer andern Wahr-

nehmung, denn diese sind mir alle einerlei. — Sie sind auch einerlei, o Sokrates, für das, wohin unsere Rede will. — Aber doch an den Wahrnehmungen mufs man bemerken, dafs alles so in den Wahrnehmungen vorkommende jenem nachstrebt, was das gleiche ist und dafs es dahinter zurückbleibt. Oder wie wollen wir sagen? — So. — Ehe wir also anfingen zu sehen oder zu hören, oder die anderen Sinne zu gebrauchen, mufsten wir schon irgendwoher die Erkenntnifs bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist, wenn wir doch das Gleiche in den Wahrnehmungen so auf jenes beziehen sollten, dafs dergleichen alles zwar strebt zu sein wie jenes, aber doch immer schlechter ist. — Nothwendig nach dem vorhergesagten, o Sokrates. — Nun aber haben wir doch gleich von unserer Geburt an gesehen, gehört und die anderen Sinne gebraucht? — Freilich. — Und wir mufsten, sagen wir, schon ehe dieses geschah, die Erkenntnifs des Gleichen bekommen haben? — Ja. — Ehe wir also geboren wurden müssen wir sie, wie sich zeigt, bekommen haben. — So zeigt es sich. — Wenn wir sie also vor unserer Geburt empfangen haben, und in ihrem Besiz geboren worden sind: so erkannten wir auch schon ehe wir wurden und sobald wir da waren nicht das Gleiche nur und das Gröfsere und Kleinere, sondern alles dieser Art insgesamt. Denn es ist uns ja jezt nicht eben mehr von dem Gleichen die Rede, als auch von dem Schönen selbst und dem Guten selbst und dem Rechten und Frommen, und wie ich sage von allem, was wir bezeichnen, als dies selbst was es ist, in unsern Fragen wenn wir fragen und in unsern Antworten wenn wir antworten. So dafs wir nothwendig von diesem allen die Erkennt-

nisse, schon ehe wir geboren wurden, erhalten
haben. — So ist es. — Und daſs wir, wenn
wir sie nicht immer wieder vergäſsen nachdem
wir sie bekommen, auch immer wissen und uns
ihrer das ganze Leben hindurch bewuſst sein
würden. Denn das heiſst ja wissen, eine em-
pfangene Erkenntniſs besizen und nicht verloren
haben? oder heiſst das nicht vergessen, o Sim-
mias, Verlust einer Erkenntniſs? — Auf alle
Weise, sagte er, o Sokrates. – Und wenn wir,
meine ich, vor unserer Geburt sie besaſsen
und sie bei der Geburt verloren haben, hernach
aber beim Gebrauch unserer Sinne an solchen
Gegenständen eben jene Erkenntnisse wie-
der aufnahmen, die wir einmal schon vorher hat-
ten: ist dann nicht, was wir lernen heiſsen, das
Wiederaufnehmen einer uns schon angehörigen
Erkenntniſs? und wenn wir dies wiedererin-
nern nennen, werden wir es nicht richtig be-
nennen? — Gewiſs. — Denn das hatte sich
uns doch als möglich gezeigt, daſs wer etwas
wahrnimmt, es sei nun durch Gesicht und Ge-
hör, oder irgend einen anderen Sinn, dabei 76
etwas anderes vorstellen könne, was er verges-
sen hatte und was diesem nahe kam als unähnlich
oder als ähnlich. Also, wie ich sage, eines von
beiden, entweder sind wir dieses wissend gebo-
ren worden, und wissen es unser Leben lang
alle, oder die, von denen wir sagen daſs sie
hernach erst lernen, erinnern sich dessen nur,
und das Lernen ist eine Erinnerung. — Wohl
gar sehr verhält es sich so, Sokrates. — Wel-
ches nun wählst du, o Simmias, daſs wir wis-
send geboren werden, oder daſs wir uns her-
nach dessen erinnern, wovon wir schon vorher
eine Erkenntniſs gehabt hatten? — So im Au-
genblick, o Sokrates, weiſs ich nicht zu wäh-

len. — Wie aber? kannst du hier wählen, oder was dünkt dich hievon? mufs ein wissender Mann von dem was er weifs Rechenschaft geben können oder nicht? — Ganz nothwendig, o Sokrates, sprach er. — Und dünkt dich denn, dafs Alle Rechenschaft zu geben im Stande sind von dem, was wir eben anführten? — Das wünschte ich wohl, sprach Simmias; aber ich fürchte vielmehr, es möchte uns schon morgen hier zu Lande keiner mehr gefunden werden, der dies gehörig zu thun vermöchte. — Du meinst also nicht, o Simmias, dafs Alle dieses wissen? — Keinesweges. — Also erinnern sie sich dessen, was sie einst gelernt hatten. — Nothwendig. — Wann aber hatten unsere Seelen die Erkenntnifs davon bekommen? doch wol nicht seitdem wir als Menschen geboren sind? — Nicht füglich. — Früher also? — Ja. — Also waren, o Simmias, die Seelen, auch ehe sie in menschlicher Gestalt waren, ohne Leiber, und hatten Einsicht. — Wenn wir nicht etwa bei der Geburt diese Erkenntnisse empfangen, o Sokrates, denn diese Zeit bleibt uns noch übrig. — Gut, o Freund! aber in welcher andern Zeit verlieren wir sie denn? Denn wir haben sie nicht wenn wir geboren werden, wie wir eben eingestanden. Oder verlieren wir sie in derselben Zeit, in welcher wir sie auch empfangen? oder weifst du noch eine andere Zeit anzugeben? — Keinesweges, o Sokrates, sondern ich merkte nur nicht, dafs ich nichts sagte. — Also verhält es sich nur so, sprach er, o Simmias. Wenn das etwas ist, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jegliches Wesen dieser Art, und wir hierauf alles was uns durch die Sinne kommt beziehen, als auf ein vorher gehabtes was wir als das unsrige

wieder auffinden und diese Dinge damit ver-
gleichen: so mufs nothwendig, eben so wie die-
ses ist, so auch unsere Seele sein, auch ehe
wir noch geboren worden sind. Wenn aber
alles dieses nichts ist, so wäre dann auch diese
Rede vergeblich geredet. Verhält es sich wol
so, und ist es die ganz gleiche Nothwendigkeit,
dafs jenes ist und dafs auch unsere Seelen sind
auch vor unserer Geburt, und dafs, wenn jenes
nicht dann auch nicht dieses? — Ueber die
Mafsen, o Sokrates, sprach Simmias, dünkt es
mich dieselbe Nothwendigkeit zu sein; und an
einen sichern Ort rettet sich unser Saz, dahin
nemlich, dafs unsere Seele auf dieselbe Weise
ist, ehe wir noch geboren werden, wie jenes
alles, wovon du eben sprachest. Denn ich habe 77
gar nichts, was mir so klar wäre als eben
dieses, dafs alles dergleichen wahrhaft in dem
allerhöchsten Sinne ist, das Schöne und das Gute
und was du sonst eben anführtest; und mir we-
nigstens genügt der Beweis vollkommen. —
Wie aber dem Kebes, sprach Sokrates. Denn
wir müssen auch den Kebes überzeugen. —
Gewifs auch ihm, sprach Simmias, wie ich
glaube, wiewohl er der hartnäkkigste Mensch
ist im Unglauben an Anderer Reden. Allein
davon, glaube ich, ist er nun hinreichend über-
zeugt, dafs ehe wir geboren wurden unsere
Seele war. Ob aber auch nachdem wir gestor-
ben sind sie noch sein wird, das scheint auch
mir selbst, o Sokrates, noch nicht bewiesen
zu sein, sondern es steht noch entgegen, wie
auch Kebes eben sagte, jene gemeine Rede,
ob nicht indem der Mensch stirbt die Seele
zerstiebt, und auch ihr dieses das Ende des
Seins ist. Denn was hindert doch, dafs sie
zwar anderwärts her werde und bestehe und

sei auch ehe sie in menschlichen Leib gelangt, daſs aber doch, nachdem sie in diesen gelangt ist, wenn sie von ihm getrennt wird, alsdann auch sie selbst endet und untergeht? — Wohl gesprochen, o Simmias, sagte Kebes. Denn es scheint gleichsam die eine Hälfte von dem bewiesen zu sein, was wir brauchen, daſs nemlich ehe wir geboren wurden unsere Seele war; aber man muſs noch dazu beweisen, daſs auch, wenn wir todt sind, sie um nichts weniger sein wird als vor unserer Geburt, wenn der Beweis seine Vollendung bekommen soll. — Es ist doch, o Simmias und Kebes, sprach Sokrates, auch jezt schon bewiesen, wenn ihr diesen Saz zusammenbringen wollt mit jenem, den wir vorher zugestanden hatten, daſs nemlich alles Lebende aus dem Gestorbenen entsteht. Denn wenn die Seele ist auch vorher, und wenn sie nothwendig, indem sie ins Leben geht und geboren wird, nirgend andersher kommen kann, als aus dem Tode und dem Gestorbensein: wie sollte sie denn nicht nothwendig, auch nachdem sie gestorben ist, sein, wenn sie doch wiederum geboren werden soll? Bewiesen also ist dies, wie ich sagte, auch jezt schon. Dennoch scheint ihr, du und Simmias, gern auch diesen Saz noch weiter durcharbeiten zu wollen, und euch zu fürchten wie die Kinder, daſs nicht gar buchstäblich der Wind sie, wenn sie aus dem Leibe herausfährt, auseinanderwehe und zerstäube, zumal wenn einer nicht etwa bei Windstille, sondern in recht tüchtigem Sturmwinde stirbt. — Da sagte Kebes lächelnd, So thue denn so als fürchteten wir uns, und versuche uns zu überreden. Lieber jedoch nicht, als ob wir selbst uns fürchteten, aber vielleicht ist auch in uns

ein Kind, welches dergleichen fürchtet. Dieses also wollen wir versuchen zu überzeugen, dafs es den Tod nicht fürchten müsse wie ein Gespenst. — Dieses müfst ihr, sprach Sokrates, täglich besprechen, bis ihr es herausbannt. —
Woher aber, o Sokrates, sprach er, sollen wir 78
einen tüchtigen Besprecher zu solchen Dingen nehmen, nun du doch von uns scheidest? — Hellas ist noch grofs, o Kebes, sagte er, und trefliche Männer sind darin, und grofs sind auch die Geschlechter der Barbaren, die ihr alle durchsuchen müfst, um einen solchen Besprecher zu finden, ohne weder Geld zu scheuen noch Mühe. Denn es giebt wol nichts, worauf ihr das Geld besser wenden könntet. Aber auch unter einander müfst ihr euch bemühen, denn ihr möchtet auch wol nicht leicht wen finden, der dies besser als ihr vermöchte zu thun.

Das soll gewifs geschehen, sprach Kebes, von wo wir aber abgegangen sind, dahin lafs uns zurückkehren, wenn es dir recht ist. — Mir gar sehr recht, wie sollte es nicht? — Wohl gesprochen, sagte er. — Also ohngefähr so, sprach Sokrates, müssen wir uns selbst fragen, Welcherlei Dingen kommt es wol zu dies zu erfahren, das Zerstieben, und für welche mufs man also fürchten, das ihnen dieses begegne, welchen aber kommt es nicht zu, und für welche nicht? Dann müssen wir untersuchen, zu welchen von beiden die Seele gehört, und hieraus und dem gemäfs entweder Muth fassen oder besorgt sein für unsere Seelen. — Ganz richtig, sagte er. — Und nicht wahr, dem was man zusammengesezt hat und was seiner Natur nach znsammengesezt ist, kommt wol zu auf dieselbe Weise aufgelöst zu werden wie es

zusammengesezt worden ist; wenn es aber etwas unzusammengeseztes giebt, diesem wenn sonst irgend einem kommt wol zu, dafs ihm dieses nicht begegne? — Das scheint mir sich so zu verhalten, sprach Kebes. — Und nicht wahr, was sich immer gleich verhält und auf einerlei Weise, davon ist wol am wahrscheinlichsten, dafs es das unzusammengesezte sei; was aber bald so bald anders und nimmer auf gleiche Weise, dieses das zusammengesezte? — Mir wenigstens scheint es so. — So gehen wir denn, sprach er, zu dem wovon wir auch vorher sprachen. Jenes Wesen selbst, welchem wir das eigentliche Sein zuschreiben in unsern Fragen und Antworten, verhält sich dies wol immer auf gleiche Weise, oder bald so bald anders? Das Gleiche selbst, das Schöne selbst, nnd so jegliches was nur ist selbst, nimmt das wol jemals auch nur irgend eine Veränderung an? oder verhält sich nicht jedes dergleichen als ein einartiges Sein an und für sich immer auf gleiche Weise, und nimmt niemals auf keine Weise irgendwie eine Veränderung an? — Auf gleiche Weise, sprach Kebes, und einerlei verhält es sich nothwendig, o Sokrates. — Wie aber das viele schöne, wie Menschen, Pferde, Kleider, oder sonst irgend etwas dergleichen schönes oder gleiches oder sonst einem von jenem gleichnamiges, verhalten sich auch diese immer gleich, oder ganz jenem entgegengesezt, weder mit sich selbst jedes noch unter einander jemals, um es kurz zu sagen, auch nur im mindesten gleich. — Wiederum so, sprach Kebes, scheint mir dieses niemals einerlei sich zu ver-
79 halten. — Und diese Dinge, sprach er, kannst du doch anrühren, sehen und mit den andern Sinnen wahrnehmen; aber zu jenen sich gleich-

seienden kannst du doch wol auf keine Weise irgend anders gelangen, als durch das Denken der Seele selbst, sondern unsichtbar sind diese Dinge und werden nicht gesehen. — Auf alle Weise, sagte er, hast du Recht. — Sollen wir also, sprach er, zwei Arten der Dinge sezen, sichtbar die eine und die andere unsichtbar? — Das wollen wir, sprach er. — Und die unsichtbare, als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die sichtbare aber niemals gleich? — Auch das, sagte er, wollen wir sezen. — Wolan denn, sprach er, ist nicht von uns selbst das eine Leib und das andere Seele? — Allerdings. — Welcher von jenen beiden Arten nun wollen wir wol sagen, daſs der Leib ähnlicher sei und verwandter? — Das muſs ja jedem deutlich sein, dem sichtbaren. — Wie aber die Seele, ist die unsichtbar oder sichtbar? — Menschen wenigstens ist sie es nicht, o Sokrates, sagte er. — Aber wir sprachen doch von dem sichtbaren und unsichtbaren für die Natur der Menschen, oder meinst du für irgend eine andere? — Für die menschliche. — Was sagen wir also von der Seele, daſs sie sichtbar sei oder nicht sichtbar? — Nicht sichtbar. — Also unsichtbar. — Ja. — Aehnlicher also als der Leib ist die Seele dem unsichtbaren, er aber dem sichtbaren. — Ganz nothwendig, o Sokrates. — Und nicht wahr, auch das haben wir schon lange gesagt, daſs die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient um etwas zu betrachten, es sei durch das Gesicht oder das Gehör oder irgend einen andern Sinn — denn das heiſst vermittelst des Leibes, wenn man vermittelst eines Sinnes etwas betrachtet — dann von dem Leibe gezogen wird zu dem, was sich niemals auf gleiche Weise verhält,

und dafs sie dann selbst schwankt und irrt und wie trunken taumelt, weil sie ja eben solches berührt. — Das haben wir gesagt. — Wenn sie aber durch sich selbst betrachtet, dann geht sie zu dem reinen immer seienden unsterblichen und sich stets gleichen, und als diesem verwandt hält sie sich stets zu ihm, wenn sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt wird, und dann hat sie Ruhe von ihrem Irren, und ist auch in Beziehung auf jenes immer sich selbst gleich, weil sie eben solches berührt, und diesen ihren Zustand nennt man eben die Vernünftigkeit. — Auf alle Weise, o Sokrates, sagte er, ist dies schön und wahr gesagt. — Welcher von beiden Arten also dünkt dich die Seele nach dem vorherigen und dem jezt gesagten ähnlicher und verwandter zu sein? — Jeder, sagte er, dünkt mich, o Sokrates, müfste nach dieser Darstellungsweise zugeben, auch der ungelehrigste, dafs doch in allem und jedem die Seele dem sich immer gleich bleibenden ähnlicher ist als dem nicht solchen. — Und wie der Leib? — Dem anderen. — Betrachte es auch von dieser Seite, dafs so lange Leib und Seele zusammen sind, die Natur ihm ge-
80 bietet zu dienen und sich beherrschen zu lassen, ihr aber zu herrschen und zu regieren, auch hiernach nun welches von beiden dünkt dich dem göttlichen ähnlich zu sein und welches dem sterblichen? oder dünkt dich nicht das göttliche so geartet zu sein, dafs es herrscht und regiert, das sterbliche aber, dafs es sich beherrschen läfst und dient? — Das dünkt mich. — Welchem gleicht nun die Seele? — Offenbar, o Sokrates, die Seele dem göttlichen, und der Leib dem sterblichen. — Sieh nun zu, sprach er, o Kebes, ob aus allem gesagten uns dieses

hervorgeht, daſs dem göttlichen, unsterblichen, vernünftigen, eingestaltigen, unauflöslichen, und immer einerlei und sich selbst gleich sich verhaltenden am ähnlichsten ist die Seele, dem menschlichen und sterblichen und unvernünftigen und vielgestaltigen und auflöslichen und nie einerlei und sich selbst gleich bleibenden diesem wiederum der Leib am ähnlichsten ist? Oder wissen wir hiegegen noch etwas anderes zu sagen, lieber Kebes, daſs es sich nicht so verhalte? — Wir wissen nichts dergleichen. — Wie nun, wenn sich dieses so verhält, kommt nicht dem Leibe wol zu leicht aufgelöst zu werden, der Seele hingegen ganz und gar unauflöslich zu sein oder wenigstens beinahe so? — Wie sollte es nicht? — Und du bemerkst doch, sprach er, daſs wenn der Mensch stirbt, auch seinem sichtbaren, dem Leibe, der noch im sichtbaren da liegt, den wir Leichnam nennen, und dem es zukommt aufgelöst zu werden und zu zerfallen und verweht zu werden, nicht gleich etwas hievon widerfährt, sondern er noch eine ganz geraume Zeit so bleibt, und wenn einer bei günstiger Leibesbeschaffenheit stirbt und zu eben solcher Zeit, dann gar lange. Und wenn der Leib zusammengefallen ist und getrocknet, wie sie in Aegypten aufgetrocknet werden, so hält er sich fast undenkliche Zeit. Ja einige Theile des Leibes, wie Knochen, Sehnen und alle dergleichen, sind wenn er auch schon verfault ist so zu sagen doch fast unsterblich. Oder nicht? — Ja. — Und die Seele also, das unsichtbare und sich an einen andern eben solchen Ort begebende, der edel und rein und unsichtbar ist, nemlich in die wahre Geisterwelt zu dem guten und weisen Gott, wohin, wenn Gott will, alsbald auch meine Seele

zu gehen hat, diese, die so beschaffen und geartet ist, sollte, wenn sie von dem Leibe getrennt ist, sogleich verweht und untergegangen sein, wie die meisten Menschen sagen? Daran fehlt wol viel, ihr lieben Kebes und Simmias! Sondern vielmehr verhält es sich so, wenn sie sich rein losmacht, und nichts von dem Leibe mit sich zieht, weil sie mit gutem Willen nichts mit ihm gemein hatte im Leben, sondern ihn floh und in sich selbst gesammelt blieb und dies immer im Sinn hatte, was nichts anders heissen will, als daſs sie recht philosophirte und darauf dachte leicht zu sterben; oder hieſs dies nicht auf den Tod bedacht
81 sein? — Allerdings ja. — Also welche sich so verhält, die geht zu dem ihr ähnlichen dem unsichtbaren und zu dem göttlichen, unsterblichen, vernünftigen, wohin gelangt ihr dann zu Theil wird glückselig zu sein, von Irrthum und Unwissenheit, Furcht und wilder Liebe und allen andern menschlichen Uebeln befreit, indem sie, wie es bei den Eingeweiheten heiſst, wahrhaft die übrige Zeit mit Göttern lebt. Wollen wir so sagen, o Kebes, a
oder anders? — So, beim Zeus, sprach Kebes. — Wenn sie aber, meine ich, beflekt und unrein von dem Leibe scheidet, weil sie eben immer mit dem Leibe verkehrt und ihn gepflegt und geliebt hat, und von ihm bezaubert gewesen ist und von den Lüsten und Begierden, so daſs sie auch glaubte, es sei überall gar nichts anderes wahr als das körperliche, was man betastet und sieht, iſst und trinkt und zur Liebe gebraucht, und weil sie das für die Augen dunkle und unsichtbare, der Vernunft hingegen faſsliche und mit Weisheitsliebe zu ergreifende gewohnt gewesen ist zu hassen und zu scheuen und zu fürchten, meinst du, daſs

eine so beschaffene Seele sich werde rein für sich absondern können? — Wol nicht im mindesten, sprach er. — Sondern durchzogen von dem körperlichen, womit sie durch den Umgang und Verkehr mit dem Leibe, wegen des ununterbrochenen Zusammenseins uud der vielen Sorge um ihn, gleichsam zusammengewachsen ist. — Freilich. — Und dies, o Freund, muſs man doch glauben, sei unbeholfen und schwerfällig, irdisch und sichtbar, so daſs auch die Seele, die es an sich hat, schwerfällig ist, und wieder zurückgezogen wird in die sichtbare Gegend aus Furcht vor dem unsichtbaren und der Geisterwelt, wie man sagt an den Denkmälern und Gräbern umher schleichend, an denen daher auch allerlei dunkle Erscheinungen von Seelen sind gesehen worden, wie denn solche Seelen wol Schattenbilder darstellen müssen, welche nicht rein abgelöset sind, sondern noch Theil haben an dem sichtbaren, weshalb sie denn auch gesehn werden. — Das leuchtet wol ein, o Sokrates. — Und freilich leuchtet auch ein, o Kebes, daſs dies nicht die Seelen der Guten sind, sondern der Schlechten, welche um dergleichen gezwungen sind herumzuirren, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war. Und so lange irren sie, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden körperlichen wieder gebunden werden in einen Leib. Und natürlich werden sie in einen von solchen Sitten gebunden, deren sie sich befleiſsiget hatten im Leben. — Was meinst du für welche, o Sokrates? — Wie, die sich ohne alle Scheu der Völlerei und des Uebermuths und Trunkes befleiſsigten, solche begeben sich wol natürlich in Esel und ähnliche Arten von Thieren.

Oder meinst du nicht? — Das ist ganz wahrscheinlich. — Die aber Ungerechtigkeit,
82 Herrschsucht und Raub vorzogen, diese dagegen in die verschiedenen Geschlechter der Wölfe, Habichte und Geier? oder wohin anders sollen wir sagen daſs solche gehen. — Ohne weiteres, sprach Kebes, in dergleichen. — Und gewiſs so doch auch mit den übrigen, daſs jegliche der Aehnlichkeit mit ihren Bestrebungen nachgeht? — Gewiſs, wie sollte sie nicht. — Also, sprach er, sind auch wol die glücklichsten unter diesen die, und kommen an den besten Ort, welche der gemeinen und bürgerlichen Tugend nachgestrebt haben, die man doch auch Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, die aber nur aus Gewöhnung und Uebung entsteht ohne Philosophie und Vernunft? — Wie sind diese die glückseligsten? — Weil doch natürlich ist, daſs diese wiederum in eine solche gesellige und zahme Gattung gehen etwa in Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder auch wieder in diese menschliche Gattung, und wieder ganz leidliche Männer aus ihnen werden. — Das ist natürlich. — In der Götter Geschlecht aber ist wol keinem, der nicht philosophirt hat und vollkommen rein abgegangen ist, vergönnt zu gelangen, sondern nur dem lernbegierigen. Eben deshalb nun, o lieber Simmias und Kebes, enthalten sich die wahrhaften Philosophen aller von dem Leibe herrührenden Begierden, und harren aus und geben sich ihnen nicht hin, noch auch nur weil sie Verderb des Hauswesens und Armuth fürchten wie die meisten Geldsüchtigen, oder die Ehrlosigkett und Schmach der Trägheit scheuen wie die Herrschsüchtigen und Ehrsüchtigen, enthalten sie sich ihrer. — Das würde sich

auch für sie nicht ziemen, o Sokrates, sprach
Kebes. — Freilich nicht, beim Zeus, sagte er.
Darum sagen auch allen solchen, o Kebes, jene
alle, die irgend für ihre Seele Sorge tragen und
nicht für der Leiber Bildung und Bedienung
leben, Fahrewohl, und gehen nicht gleichen
Schritt mit ihnen, die ja nicht wissen wohin
sie gehen. Sie selbst aber, feststellend dafs sie
nichts thun dürfen was der Philosophie zuwi-
der wäre und der Erlösung und Reinigung durch
sie, wenden sich dorthin, jener folgend wie
sie führt. — Wie das, o Sokrates? — Das will
ich dir sagen, sprach er. Es erkennen nemlich
die Lehrbegierigen, dafs die Philosophie, in-
dem sie ihre Seele findet, ordentlich gebunden
im Leibe und ihm anklebend, und gezwungen
wie durch ein Gitter durch ihn das Sein zu
betrachten, nicht aber für sich allein, und da-
her in aller Thorheit sich umherwälzend, und
in dem sie die Gewalt dieses Kerkers erkennt,
wie er ordentlich eine Lust ist, so dafs der
Gebundene selbst am meisten immer mit an- 83
greift um gebunden zu werden; wie ich nun
sage, die Lehrbegierigen erkennen, dafs indem
die Philosophie in solcher Beschaffenheit ihre
Seele annimmt, sie ihr gelinde zuspricht und
versucht, sie zu erlösen, indem sie zeigt, dafs
alle Betrachtung durch die Augen voll Betrug
ist, voll Betrug auch die durch die Ohren
und die übrigen Sinne, und deshalb sie über-
redet, sich von diesen zurückzuziehen, soweit
es nicht nothwendig ist, sich ihrer zu bedie-
nen, und sie ermuntert, sich vielmehr in sich
selbst zu sammeln und zusammenzuhalten; und
nichts anderem zu glauben als wiederum sich
selbst, was sie für sich selbst von den Din-
gen an und für sich anschaut; was sie aber

vermittelst eines anderen betrachtet, dieses, weil es in jeglichem anderen wieder ein anderes wird, für nichts wahres zu halten, und solches sei ja eben das wahrnehmbare und sichtbare, was sie aber selbst sieht sei das gedenkbare und unsichtbare. Dieser Befreiung nun glaubt nicht widerstreben zu dürfen des wahrhaften Philosophen Seele, und enthält sich deshalb der Lust und Begierde, der Unlust und Furcht soviel sie kann, indem sie bedenkt, daſs wenn jemand sehr heftig sich freut oder fürchtet, trauert oder begehrt, er nie ein so groſses Uebel hievon erleidet als er wol glaubt, wenn er nun etwa erkrankt ist oder einen Verlust erlitten hat seiner Begierden wegen, was aber das gröſste und äuſserste aller Uebel ist, dieses wirklich erleidet und es nicht in Rechnung bringt. — Welches ist doch dieses, o Sokrates, sprach Kebes. — Daſs nemlich jedes Menschen Seele, sobald sie über irgend etwas sich heftig erfreut oder betrübt, auch genöthiget ist von demjenigen, womit ihr dieses begegnet zu glauben, es sei das wirksamste und das wahrste, da sich dies doch nicht so verhält. Und dies sind doch am meisten die sichtbaren Dinge, oder nicht? — Freilich. — In diesem Zustande also wird am meisten die Seele von dem Leibe gebunden. — Wie so? — Weil jegliche Lust und Unlust gleichsam einen Nagel hat und sie an den Leib annagelt und anheftet, und sie leibartig macht, wenn sie doch glaubt, daſs das wahr sei, was auch der Leib dafür aussagt. Denn dadurch, daſs sie gleiche Meinung hat mit dem Leibe und sich an dem nemlichen erfreut, wird sie, denke ich, genöthigt, auch gleicher Sitte und gleicher Nahrung wie er theilhaftig zu werden, so daſs sie nimmer-

mehr rein in die Unterwelt kommen kann, sondern immer des Leibes voll von hinnen geht; daher sie auch bald wiederum in einen andern Leib fällt, und wie hineingesäet sich einwurzelt, und daher untheilhaftig bleibt des Umganges mit dem göttlichen und reinen und eingestaltigen. — Vollkommen wahr ist was du sagst, o Sokrates, sprach Kebes. — Dieser Ursachen wegen also, o Kebes, sind die wahhaft lehrbegierigen sittsam und tapfer, und nicht weshalb die Leute sagen. Oder meinst du? — Nein, ich gewiſs nicht. — Es geht auch nicht
anders als daſs die Seele eines philosophischen 84
Mannes so rechnet und nicht glauben kann, sie müsse sich zwar von der Philosophie erlösen lassen, nachdem diese sie aber erlöset, sich selbst wiederum der Lust und Unlust hingeben um sich wieder festbinden und die vorige Arbeit vergeblich machen zu lassen, als wolle sie das Gegenstück treiben zu der Penelope Weberei; sondern Ruhe von dem Allen sich verschaffend, der Vernunft folgend und immer darin verharrend, daſs sie das wahre und göttliche und der Meinung nicht unterworfene anschaut und sich davon nährt, glaubt sie, so lange sie lebt, so leben zu müssen, nach dem Tode aber zu dem verwandten und eben solchen gelangt von allen menschlichen Uebeln erlöst zu werden. Hat sie sich so genährt, so ist wol kein Wunder, wenn sie nicht fürchtet, ob sie nicht doch nach solchen Bestrebungen bei der Trennung von dem Leibe zerrissen, von ich weiſs nicht welchen Winden verweht und zerstäubt umkommen und nirgend mehr sein werde.

Eine Stille entstand nun, nachdem Sokrates dieses gesagt, auf lange Zeit, und er selbst, So-

krates, war ganz in das Vorgetragene vertieft, wie man ihm ansehn konnte, und auch die meisten von uns. Kebes und Simmias aber sprachen ein weniges mit einander. Da sah sie Sokrates an, und fragte, Wie? euch dünkt doch nicht etwa das Gesagte noch mangelhaft gesagt zu sein? Denn es giebt wol noch viel Bedenken und Einwendungen dabei, wenn einer es ganz genau durchnehmen will. Hattet ihr nun etwas anderes untereinander, so will ich nichts gesagt haben; wenn ihr aber noch hierüber zweifeltet, so tragt nur ja kein Bedenken, es entweder allein zu sagen und anzuführen, wenn ihr glaubt, dafs es so besser werde vorgetragen werden, oder auch mich mit dazu zu nehmen, wenn ihr meinet mit mir besser zu fahren. — Da sagte Simmias, Ich will dir die Wahrheit sagen, Sokrates. Wir beide haben schon lange zweifelnd einander angestofsen und aufgemuntert zu fragen, weil wir zwar gern hören möchten, aber doch Bedenken tragen, dir Unruhe zu machen, dafs es dir nicht etwa zuwider wäre dei dem jezigen Unglük. — Als er dies hörte, sagte er mit sanftem Lächeln, O weh, Simmias! warlich gar schwer werde ich die übrigen Menschen überzeugen, dafs ich das jezige Geschik für kein Unglük halte, da ich nicht einmal euch überzeugen kann, sondern ihr fürchtet, ich möchte jetzt unbequemer sein als sonst im Leben. Und wie es scheint haltet ihr mich in der Wahrsagung für schlechter als die Schwäne, welche, wenn sie merken, dafs sie sterben sollen, wie sie schon sonst immer gesungen haben, dann am meisten und vorzüglich sin-
85 gen, weil sie sich freuen, dafs sie zu dem Gotte gehen sollen, dessen Diener sie sind. Die Menschen aber wegen ihrer eigenen Furcht vor

dem Tode lügen auch auf die Schwäne, und sagen, dafs sie über den Tod jammernd aus Traurigkeit sängen, ohne zu bedenken, dafs kein Vogel singt wenn ihn hungert oder friert oder ihm sonst irgend etwas fehlt, auch nicht einmal die Nachtigal selbst, oder die Schwalbe, und der Wiedehopf, von denen sie sagen, dafs sie aus Unlust klagend singen; aber weder diese, glaube ich, singen aus Traurigkeit noch die Schwäne; sondern weil sie, meine ich, dem Apollon angehören, sind sie wahrsagerisch; und da sie das Gute in der Unterwelt voraus erkennen, so singen sie und sind fröhlich an jenem Tage, ausgezeichnet und mehr als sonst vorher. Ich halte aber auch mich dafür, ein Dienerschaftsgenofs der Schwäne zu sein, und demselben Gotte heilig, und nicht schlechter als sie das Wahrsagen zu haben von meinem Gebieter, also auch nicht unmuthiger als sie aus dem Leben zu scheiden. Also deshalb mögt ihr immer sagen und fragen was ihr wollt, so lange die eilf Männer der Athener es gestatten. — Sehr schön, sagte Simmias; also will ich dir sagen, was für Zweifel ich habe, und dann auch dieser, wiefern er das Gesagte nicht annimmt. Denn ich denke über diese Dinge, o Sokrates, ohngefähr wie du, dafs etwas sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder doch gar schwer; aber was darüber gesagt wird nicht auf alle Weise zu prüfen, ohne eher abzulassen bis einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, einen gar weichlichen Menschen verräth. Denn Eines mufs man doch in diesen Dingen erreichen, entweder wie es damit steht lernen oder erfinden, oder wenn dies unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste der menschlichen

Meinungen darüber nehmen, und darauf wie
auf einem Brette versuchen durch das Leben
zu schwimmen, wenn einer nicht sicherer und
gefahrloser kann auf einem festeren Fahrzeuge
oder einer göttlichen Rede reisen. So will
denn auch ich jezt mich nicht schämen zu fra-
gen, da ja auch du dasselbe sagst, und nicht
hernach mir selbst Vorwürfe zu machen haben,
dafs ich jezt nicht gesagt habe was ich denke.
Mir nemlich, o Sokrates, sowol wenn ich bei
mir selbst als wenn ich mit diesem das Gesagte
betrachte, erscheint es gar nicht gründlich
genug. — Darauf sagte Sokrates, Vielleicht, o
Freund, erscheint es dir ganz recht; aber sage
nur, wiefern nicht gründlich. — Insofern,
sprach er, als auch von der Stimmung und
der Leier und den Saiten einer ganz auf die-
selbe Weise reden könnte, dafs nemlich die
Stimmung etwas unsichtbares und unkörper-
liches und gar schönes und göttliches ist an
der gestimmten Leier, die Leier selbst aber
86 und die Saiten Körper sind und körperliches
und zusammengesezt und irdisch und dem sterb-
lichen verwandt. Wenn nun einer die Leier
zerbräche oder die Saiten zerschnitte oder zer-
risse, so könnte einer mit derselben Rede wie
du durchführen, jene Stimmung müsse noth-
wendig noch da sein und nicht untergegangen.
Denn es wäre doch keine Möglichkeit, dafs
die Leier noch da sein sollte, nachdem die
Saiten zerrissen wären, und die Saiten
selbst, die doch dem sterblichen ähnlich
sind, die Stimmung aber sollte unter-
gegangen sein, die doch dem göttlichen und
unsterblichen gleichartig und verwandt ist, und
zwar noch vor dem sterblichen; sondern, würde
er sagen, nothwendig mufs die Stimmung noch ir-

gendwo sein, und eher werden die Hölzer verfaulen und die Saiten, als jener etwas begegnen wird. Nun aber glaube ich, o Sokrates, du selbst wirst auch dies schon erwogen haben, dafs wir uns die Seele als so etwas vorzüglich vorstellen, wenn doch unser Leib eingespannt ist und zusammengehalten von warmem und kaltem, troknem und feuchtem und dergleichen Dingen, dafs unsere Seele die Mischung und Stimmung eben dieser Dinge sei, wenn sie schön und im rechten Verhältnifs gegen einander gemischt sind. Ist nun die Seele eine Stimmung: so ist offenbar, dafs wenn unser Leib unverhältnifsmäfsig erschlafft oder angespannt wird von Krankheiten und andern Uebeln, die Seele dann nothwendig sogleich umkommt, obgleich sie das göttlichste ist, eben wie alle andern Stimmungen in Tönen und in allen Werken der Künstler, die Ueberreste eines jeden Leibes aber noch lange Zeit bleiben, bis sie verbrannt werden oder verwesen. Sieh nun zu, was wir gegen diese Rede sagen wollen, wenn jemand behauptet, dafs die Seele als die Mischung alles zum Leibe gehörigen in dem was wir Tod nennen zuerst untergehe. — Da sah sich Sokrates um, wie er oftmals that, und sagte lächelnd, Simmias hat ganz recht gesprochen. Wenn nun einer besseren Rath weifs als ich, warum antwortet er nicht? denn er hat die Sache gewifs gar nicht schlecht angegriffen. Doch mich dünkt, ehe wir antworten, müssen wir erst auch den Kebes hören, was der wieder unserer Rede Schuld giebt, damit wir Zeit gewinnen und uns berathen können, was wir sagen wollen, und dann, wenn wir ausgehört haben, ihnen entweder einräumen, wenn sie etwas ordentliches scheinen angestimmt zu haben, oder wenn

nicht, dann schon unsere Rede verfechten.
Also, sagte er, sprich, o Kebes, was denn dich
beunruhiget hat, daſs du nicht glauben kannst.
— Ich will es also sagen, sprach Kebes. Mir
scheint nemlich unsere Rede noch immer auf
demselben Fleck zu sein, und an demselben
Mangel, dessen wir schon vorher erwähnten,
auch jezt noch zu leiden. Denn daſs unsere
87 Seele schon war, ehe sie in diese Gestalt kam,
das will ich nicht zurüknehmen, daſs es nicht
sehr artig, und wenn es nicht anmaſsend ist
zu sagen, ganz befriedigend bewiesen wäre;
daſs sie aber auch noch wenn wir todt sind
irgendwo sei, dies scheint mir nicht eben so.
Daſs freilich die Seele nicht stärker und dauer-
hafter sein sollte als der Leib, dies gebe ich
der Einwendung des Simmias nicht nach, denn
in diesem allen scheint sie mir sich gar weit
zu unterscheiden. Warum also, könnte die Rede
wol sagen, bist du noch ungläubig, wenn du
doch siehst, daſs nach des Menschen Tode das
schwächere noch ist? dünkt dich dann nicht,
daſs das dauerhaftere sich gewiſs noch erhal-
ten müsse in eben dieser Zeit? Dagegen nun
überlege, ob ich hiermit etwas sage. Denn
eines Bildes bedarf ich freilich auch, wie es
scheint, eben so gut als Simmias. Mich
dünkt nemlich dies grade eben so gesagt, wie
wenn jemand, wenn ein alter Mann der ein
Weber war gestorben wäre, diese Rede füh-
ren wollte. Der Mensch ist nicht umgekom-
men, sondern ist gewiſs noch irgendwo, und
zum Beweise dafür wollte er das Kleid an-
führen, was er anhatte und selbst gewebt hatte,
daſs das doch noch wohlbehalten wäre und
nicht umgekommen; und wenn ihm einer nicht
glauben wollte, er diesen dann fragte, was wol

seiner Natur nach dauerhafter wäre, ein Mensch oder ein Kleid, wenn es nemlich im Gebrauch wäre und getragen würde, und wenn der dann antworten müſste, der Mensch bei weitem, jener dann glaubte bewiesen zu haben, der Mensch also müsse wol ganz gewiſs wohlbehalten sein, da ja das vergänglichere nicht untergegangen wäre. Ich denke aber, o Simmias, das verhält sich nicht so. Sieh aber auch du zu, was ich meine. Denn jeder würde wol der Meinung sein, daſs das einfältig gesagt wäre, wenn es jemand sagen wollte. Denn dieser Weber hat schon gar viele solche Kleider verbraucht und gewebt, und ist zwar später umgekommen als jene vielen, aber als das lezte denke ich doch eher, und deshalb ist doch wol ein Mensch immer nicht schlechter oder vergänglicher als ein Kleid. Und dieses selbige Bild, meine ich, läſst sich anwenden auf Seele und Leib; und wer eben dasselbige sagte von diesen, würde mir scheinen verständig zu reden, daſs nemlich die Seele zwar dauerhafter ist, und der Leib schwächer und vergänglicher, doch aber, würde er hinzu setzen, verbrauche ja jede Seele viele Leiber, zumal wenn sie viele Jahre lebe. Denn wenn der Leib immer im Fluſs ist und vergeht, so lange der Mensch lebt, die Seele aber das verbrauchte immer wieder webt: so muſs ja die Seele wol, wenn sie umkommt, diese ihre lezte Bekleidung noch haben, und eher freilich nur als diese einzige umkommen, und erst wenn die Seele umgekommen ist, kann dann der Leib die Natur seiner Schwachheit beweisen, indem er schnell durch Fäulniſs vergeht. So daſs man also diesem Saz noch nicht zuverlässig trauen darf, daſs wenn wir todt sind unsere Seele noch irgendwo ist.

88 Denn wenn jemand auch dem, der deine Behauptung vorträgt, noch mehr einräumen wollte, und zugeben, unsere Seele sei nicht nur in der Zeit vor unserer Geburt gewesen, sondern es hindere auch nichts, daſs nicht auch nach dem Tode Einiger Seelen noch wären und sein würden, und noch oft würden geboren werden und wieder sterben, denn so stark sei sie von Natur, daſs sie dieses gar vielmal aushalten könne; nur aber, indem er dieses zugäbe, nicht auch noch jenes einräumte, daſs sie in diesen vielen Geburten gar nicht von Kräften komme, und auch am Ende nicht in einem von diesen Toden gänzlich untergehe, sondern sagte, Diesen Tod aber und diese Auflösung des Leibes, welche der Seele den Untergang bringt, wisse nur keiner, denn es sei unmöglich, daſs irgend einer von uns ihn fühle; wenn sich nun dieses so verhält, so kann doch von keinem der über den Tod gutes Muthes ist, gesagt werden, daſs er nicht auf eine unverständige Weise muthig sei, wenn er nicht zu beweisen vermag, daſs die Seele ganz und gar unsterblich und unvergänglich ist; wo nicht, so muſs jeder, der im Begriff ist zu sterben, für seine eigene Seele in Sorgen sein, ob sie nicht grade in dieser Trennung von dem Leibe ganz und gar untergehn werde.

Alle nun, als wir sie beide dieses hatten sagen gehört, waren wir, wie wir uns hernach gestanden, auf unangenehme Weise verstimmt, weil sie uns, die wir durch die vorigen Reden stark überzeugt waren, wieder unruhig zn machen und in Ungewiſsheit zurükzuwerfen schienen, nicht nur über das bereits gesagte, sondern auch wegen dessen, was nun noch würde gesagt werden, ob nicht wir ganz

untaugliche Richter wären, oder auch die Sache selbst gar nicht zu entscheiden.

ECHEK. Bei den Göttern, o Phädon, ich verzeihe euch das. Denn auch ich, da ich dies jezt von dir gehört, habe so zu mir gesprochen, Welcher Rede soll man nun wol noch glauben, denn die so sehr glaubliche, welche Sokrates vorgetragen, ist nun doch um allen Glauben gekommen. Denn gar wunderbar ergreift mich dieser Saz schon jezt und immer, dafs unsere Seele eine Stimmung ist; und wie er jezt ausgesagt worden, hat er mir in Erinnerung gebracht, dafs auch mir das vorher schon so gedäucht hatte. Und so bedarf ich nun wieder wie anfangs einer andern Rede, um mich zu überzeugen, dafs mit dem Sterbenden die Seele nicht mitstirbt. Sage nun, beim Zeus, wie Sokrates dieses verfolgt hat, und ob auch ihm, wie du von euch sagst, etwas verdriefsliches anzumerken war oder nicht, sondern er seinen Saz ruhig vertheidigte, und ob er es befriedigend gethan hat oder unzureichend. Dies alles berichte uns so genau als möglich.

PH. Gewifs, o Echekrates, wie oft ich
auch schon den Sokrates bewundert hatte, nie
doch war ich mehr von ihm eingenommen, als
damals. Denn dafs er etwas zu erwiedern
wufste, ist wol nichts besonderes; aber ich be- 89
wunderte ihn zuerst vorzüglich darüber, wie
freundlich und sanft und beifällig er die Reden
der jungen Männer aufnahm, dann wie scharf
er bemerkte, was sie auf uns gewirkt hatten,
und wie gut er uns heilte und gleichsam wie
Flüchtlinge und Geschlagene zurükrief und uns
zusprach, ihm zu folgen und die Rede mit
ihm zu erwägen.

ECHEK. Wie also?

PH. Das will ich dir sagen. Ich safs nemlich zu seiner Rechten neben dem Bett auf einem Bänkchen, er aber safs weit höher als ich. Nun strich er mir über den Kopf, fafste die Haare im Nakken zusammen, denn er pflegte wol oft in meinen Haaren zu spielen, und sagte, Morgen also, o Phädon, wirst du wol diese schönen Lokken abscheren? — So sieht es wol aus, o Sokrates, sprach ich. — Nicht doch, wenn du mir folgst. — Was denn? fragte ich. — Heute noch, sagte er, wollen wir ich meine und du diese abscheren, wenn uns nemlich die Rede stirbt, und wir sie nicht wieder ins Leben rufen können. Und wenn ich du wäre und mir diese Rede abhanden käme, wollte ich, wie die Argeier, einen Eid darauf ablegen, nicht ehe das Haar wachsen zu lassen, bis ich in ehrlichem Kampf die Rede des Simmias und Kebes besiegt hätte. — Aber, sagte ich, mit zweien kann es ja auch Herakles nicht aufnehmen. So rufe denn mich herbei, sprach er, als deinen Jolaos, so lange es noch Tag ist. — Das thue ich denn, sagte ich, aber nicht als Herakles, sondern wie Jolaos den Herakles. — Das ist gleichviel, sagte er. Aber dafs wir uns ja zuerst hüten, dafs uns nicht etwas gewisses begegne. — Was doch? fragte ich. — Dafs wir ja nicht Redefeinde werden, sprach er, wie andere wol Menschenfeinde. Denn unmöglich, sage er, kann einem etwas ärgeres begegnen, als wenn er Reden hafst. Und die Redefeindschaft entsteht ganz auf dieselbe Weise wie die Menschenfeindschaft. Nemlich die Menschenfeindschaft entsteht, wenn man einem auf kunstlose Weise zu sehr vertraut,

und einen Menschen für durchaus wahr, gesund und zuverläſsig gehalten hat, bald darauf aber denselbigen als schlecht und unzuverläſsig erfindet, und dann wieder einen, und wenn einem das öſter begegnet, und bei solchen, die man für die vertrautesten und besten Freunde hält, so haſst man denn endlich, wenn man immer wieder anstöſst, Alle, und glaubt daſs nirgend an keinem irgend etwas gesundes ist. Oder hast du nicht bemerkt, daſs das so zu gehen pflegt? — Ja wol, sagte ich. — Ist das nun nicht, sprach er, schändlich, und ist nicht offenbar, daſs ein solcher sich ohne die Kunst, die sich auf Menschen versteht, an den Umgang mit den Menschen wagt? Denn wenn er dieser Kunst gemäſs mit ihnen umginge: so würde er, wie es sich in der That verhält, so auch glauben, daſs es der sehr guten und sehr schlechten beider immer nur wenige giebt, 90
der mittelmäſsigen aber am meisten. — Wie meinst du das, sprach ich. — Gerade, sagte er, wie mit dem sehr groſsen und sehr kleinen; glaubst du, daſs es etwas seltneres giebt, als einen ganz ausgezeichnet groſsen oder ausgezeichnet kleinen Menschen oder Hund oder sonst etwas zu finden? und eben so mit schnell und langsam, häſslich und schön, weiſs und schwarz? oder hast du nicht gemerkt, daſs von alle dem das äuſserste selten vorkommt und wenig, das mittlere aber unendlich häufig? — Freilich, sprach ich. — Und meinst du nicht, sagte er, wenn ein Wettstreit der Schlechtigkeit angestellt würde, daſs auch da nur sehr wenige sich als die ersten zeigen würden? — Natürlich, sagte ich. — Freilich natürlich, sprach er; aber darin sind eigentlich die Reden nicht den Menschen ähnlich, sondern nur weil du führtest bin

ich dir hieher gefolgt, wol aber darin, dafs wenn jemand einer Rede getraut hat, dafs sie wahr sei, ohne die Kunst, welche sich auf Reden versteht, und sie ihm dann bald darauf wieder falsch vorkommt, manchmal mit Recht, manchmal mit Unrecht, und so wieder eine und eine andere, und vorzüglich gilt das, wie du wol weifst, von denen, die sich mit Streitreden abgeben, dafs sie am Ende glauben ganz weise geworden und allein zu der Einsicht gelangt zu sein, dafs nicht nur an keinem Dinge irgend etwas gesundes und richtiges ist, sondern auch an den Reden nicht, vielmehr alles sich ordentlich wie im Euripos von oben nach unten dreht, und keine Zeit lang bei etwas bleibt. — Vollkommen richtig, sprach ich, redest du. — Und, o Phädon, wäre das nun nicht ein Jammer, wenn es doch wirklich wahre und sichere Reden gäbe, und die man auch einsehen könnte, wenn einer, weil er auf solche Reden stöfst, die ihm bald wahr zu sein scheinen bald wieder nicht, sich selbst nicht die Schuld geben wollte und seiner Kunstlosigkeit, sondern am Ende aus Mifsmuth die Schuld gern von sich selbst auf die Reden hinwälzte, und dann sein übriges Leben in Hafs und Schmähungen gegen alle Reden hinbrächte, und so der Wahrheit und Erkenntnifs der Dinge verlustig ginge? — Beim Zeus, sagte ich, ein grofser Jammer. — So lafs uns denn, sprach er, zuerst dafür uns hüten, uud dem in unserer Seele keinen Eingang verstatten, als ob an allen Reden am Ende wol gar nichts tüchtiges wäre; sondern vielmehr, dafs wir nur noch nicht recht tüchtig sind, aber tapfer sein und trachten müssen tüchtig zu werden, du und die übrigen des ganzen künftigen Lebens wegen, ich aber eben

des Todes wegen. So dafs ich vielleicht gar 91
jezt nicht sonderlich philosophisch mich in dieser Sache verhalte, sondern wie die ganz ungebildeten rechthaberisch. Denn auch diese, wenn sie über etwas streiten, kümmern sich nicht darum, wie sich das wol eigentlich verhält wovon die Rede ist, sondern nur dafs den Anwesenden das annehmlich erscheine, was sie selbst festgestellt haben, danach trachten sie. Und ich scheine gegenwärtig nur soviel mich von ihnen zu unterscheiden, dafs ich nicht danach trachten will, dafs den Anwesenden das was ich behaupte wahr erscheine, aufser beiläufig, sondern dafs es mir selbst nur recht gewifs sich so zu verhalten scheine. Ich berechne nemlich, lieber Freund, und siehe nur wie eigennüzig, wenn das wahr ist, was ich behaupte, ist es doch vortrefflich, davon überzeugt zu sein; wenn es aber für die Todten nichts mehr giebt, werde ich doch wenigstens diese Zeit noch vor dem Tode den Anwesenden weniger unangenehm sein durch Klagen; dieser mein Irrthum aber dauert nicht mit aus, denn das wäre ein Uebel, sondern wird in kurzem untergehn. So gerüstet also, sprach er, o Simmias und Kebes, mache ich mich an die Rede. Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit; und wenn ich euch dünke etwas richtiges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht im Eifer mich und euch zugleich betrügend, euch wie eine Biene den Stachel zurüklassend davon gehe.

Wolan denn, fuhr er fort, erinnert mich zuerst was ihr sagtet, wenn ihr vielleicht fin-

det, dafs ich es nicht recht behalten habe. Simmias, denke ich, ist ungewifs, und fürchtet, die Seele möchte, obwol etwas göttlicheres und schöneres als der Leib, doch vor ihm untergehen, indem sie ihrer Natur nach eine Stimmung sei. Kebes aber schien dieses zwar mir zuzugeben, dafs die Seele ja dauerhafter sei als der Leib, aber das könne doch niemand wissen, ob nicht die Seele, wenn sie nun viele Leiber oft verbraucht hat, den lezten Leib doch zurükläfst und nun selbst umkommt, und dieses dann eben der Tod ist, der Untergang der Seele, denn der Leib geht ja doch immer unter ohne Aufhören. Ist es dieses, o Simmias und Kebes, was wir jezt zu betrachten haben? Sie gaben beide zu, dieses sei es. — Und die vorigen Reden, sprach er, nehmt ihr die alle nicht an, oder einige zwar, andere aber nicht? — Einige sprachen sie, andere aber nicht. — Was sagt ihr also von jener Rede, sprach er, in welcher wir behaupteten, alles Lernen sei Erinnerung, und wenn sich dies so verhalte, müsse nothwendig unsere Seele anderswo vorher sein, ehe sie an den Leib gebunden worden? — Ich meines
92 Theils, sprach Kebes, war damals wunderbar überzeugt davon, und bleibe auch jezt dabei wie bei nichts anderem. — Und mir, sagte Simmias, geht es eben so, und es sollte mich wundern, wenn ich jemals hierüber anders dächte. — Aber du mufst doch anders denken, o thebischer Freund, sprach Sokrates, wenn nemlich jene Meinung bestehen soll, dafs eine Stimmung ein zusammengeseztes Ding ist, und dafs die Seele als eine Stimmung aus dem was in dem Leibe unter sich gespannt ist bestehe. Denn du wirst doch nicht sagen wollen, die

Stimmung sei eher vorhanden als dasjenige da ist, woraus sie hervorgehen muſs, oder willst du das? — Keinesweges, o Sokrates, sagte er. — Merkst du nun aber wol, sagte er, daſs dir dieses herauskommt, wenn du sagst, die Seele sei eher als sie in menschliche Gestalt und Leib komme, sie sei aber zusammengesezt aus dem, was dann noch nicht ist? Die Stimmung wenigstens ist nicht so, der du sie vergleichst; sondern die Leier und die Saiten und die Töne sind vorher ungestimmt da, und zulezt von allen entsteht die Stimmung, und geht zuerst wieder unter. Wie kann dir nun diese Rede mit jener zusammenstimmen? — Gar nicht, sprach Simmias. — Und doch, sprach er, sollte ja wol wenn irgend eine Rede die von der Stimmung gut zusammenstimmen. — Das sollte sie wol, sagte Simmias. — Diese aber, sagte er, stimmt dir doch nicht; also sieh zu, welche von beiden du wählen willst, die daſs das Lernen Erinnerung ist, oder die daſs die Seele Stimmung ist. — Viel lieber jene, o Sokrates, sagte er. Denn diese leztere ist mir ohne allen Beweis gekommen nur aus einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit, woher auch die meisten Menschen zu ihren Meinungen kommen; ich weiſs aber, daſs die Reden, die sich nur durch einen solchen Schein bewähren, leere Praler sind, und wenn man sich nicht wohl mit ihnen vorsieht, einen gar leicht betrügen, in der Meſskunst und in allem andern. Jene Rede aber von dem Lernen und der Erinnerung beruht auf einem annehmungswürdigen Grunde; denn es war gesagt worden, daſs unsere Seele auch ehe sie in den Leib komme eben so sei, wie jenes Wesen ihr eignet, welches den Beinamen

führt dessen was ist. Und dieses habe ich, wie ich mich selbst überzeuge, ganz mit Recht und mit gutem Grunde angenommen. Daher ist nun nothwendig, wie ich sehe, daſs ich es weder mir noch einem andern gelten lasse, welcher sagt, die Seele sei eine Stimmung. — Und was sprach er, o Simmias, sagst du hiezu? scheint dir wol der Stimmung oder irgend einer andern Zusammensezung zuzukommen, daſs sie sich anders verhalten könne, wie jenes, woraus sie besteht? — Keinesweges. — Auch nicht irgend etwas anderes
93 thun, wie ich denke, oder leiden auſser dem, was jenes thut und leidet? — Er stimmte ein. — Also kommt auch wol der Stimmung nicht zu, das anzuführen, woraus sie zusammengesezt ist, sondern zu folgen? — Das dünkte ihn auch so. — Weit gefehlt also, daſs die Stimmung entgegengesezt sich bewegen oder klingen oder sonst wie entgegengesezt sein könnte ihren Theilen. — Weit gefehlt, sagte er. — Und wie, ist nicht ihrer Natur nach jede Stimmung grade so Stimmung wie sie gestimmt ist? — Das verstehe ich nicht, sagte er. — Nicht, sagte er, wenn sie besser gestimmt ist oder in höherem Grade, falls dieses geschehen kann, wird sie dann nicht auch mehr Stimmung sein und in höherem Grade? wenn aber in geringerem und weniger, dann auch nicht so sehr und weniger? — Freilich. — Findet nun das wol auch bei der Seele statt, daſs eine Seele auch nur im allergeringsten mehr und in höherem Grade oder weniger und in geringerem als die andere eben dieses, Seele, sein kann? — Nicht im mindesten, sagte er. — Wolan denn, beim Zeus, sprach er, von der einen Seele sagt man doch, daſs sie Vernunft hat und Tugend und gut ist, von der andern aber, daſs sie Unvernunft und Verderben hat und schlecht

ist, und das sagt man doch mit Recht? — Mit Recht freilich. — Die nun sagen, dafs die Seele eine Stimmung ist, was werden die wol sagen, dafs dieses sei in den Seelen, die Tugend und das Laster? etwa wiederum eine andere Stimmung und Verstimmtheit? so dafs die eine gestimmt ist, die gute, und in ihr selbst, die doch Stimmung ist, eine andere Stimmung hat, die andere aber wiederum ungestimmt ist, und keine andere in sich hat? — Ich weifs es nicht zu sagen, sprach Simmias; offenbar aber müfste so etwas sagen, wer jenes voraussezt. — Darüber aber sind wir ja vorher einig geworden, dafs keine Seele mehr oder weniger Seele ist als die andere, und dies ist doch eben so viel, als dafs keine Stimmung mehr oder weniger Stimmung ist als die andere; nicht wahr? — Freilich. — Die aber weder mehr noch weniger Stimmung ist, ist auch weder mehr noch weniger gestimmt. Ist es so? — So ist es. — Die aber weder mehr noch weniger gestimmte, hat die wol gröfseren oder geringeren Antheil an dem Wesen der Stimmung oder gleichen? — Gleichen. — Also auch die Seele, wenn die eine eben dieses, Seele, weder mehr noch weniger ist als die andere, ist sie also auch weder mehr noch weniger gestimmt? — So ist es. — Und steht es so, so hat auch die eine weder mehr noch weniger Antheil an Verstimmtheit oder Stimmung? — Freilich nicht. — Und steht es wiederum so: könnte dann wol die eine mehr oder weniger als die andere Antheil haben an Tugend und Laster, wenn doch das Laster Verstimmtheit ist und die Tugend Stimmung? — Nicht mehr. — Oder vielmehr, o Simmias, wenn wir es recht genau nehmen, wird keine

Seele irgend Antheil am Laster haben, wenn sie
94 Stimmung ist. Denn da die Stimmung immer vollkommen eben dieses ist, Stimmung: so kann sie an der Verstimmtheit gar niemals Antheil haben. — Freilich nicht. — Dann also auch nicht die Seele, da sie vollkommen Seele ist, am Laster. — Wie ginge das wol nach dem gesagten? — Nach dieser Rede also werden uns alle Seelen aller Lebendigen gleich gut sein, wenn sie doch ihrer Natur nach gleich sehr dieses sind, Seelen. — So dünkt mich auch, Sokrates, sprach er. — Dünkt es dich aber auch recht so gesagt zu sein, und dafs der Rede dieses begegne, wenn die Annahme richtig wäre, dafs die Seele Stimmung sei? — Ganz und gar nicht, sagte er. — Und wie, über alles was an dem Menschen ist, sagst du nicht, dafs eben die Seele herrsche, zumal noch die vernünftige? — Gewifs nichts anderes. — Und etwa immer nachgebend den Zuständen des Leibes, oder auch ihnen widerstrebend? ich meine nemlich so, wenn dieser Hize hat oder Durst, dafs sie doch auf die entgegengesezte Seite zieht, zum Nichttrinken, und wenn Hunger zum Nichtessen, und in tausend andern Dingen sehen wir doch die Seele dem leiblichen widerstreben? Oder nicht? — Allerdings. — Haben wir aber nicht im vorigen zugegeben, dafs sie niemals, wenn sie Stimmung ist, entgegengesezt klingen kann, wie jenes gespannt und nachgelassen und geschwungen wird, oder was sonst dem widerfährt, woraus sie hervorgeht; sondern dafs sie jenem folgen mufs und niemals anführen? — Das haben wir zugegeben; wie sollten wir nicht? — Und wie? scheint sie uns nun nicht doch ganz das Gegentheil zu thun, alles jenes zu

regieren, woraus man doch sagt dafs sie bestehe, und dem fast überall das ganze Leben hindurch zu widerstreben und es zu beherrschen auf alle Weise, bald härter im Zaum haltend und auf schmerzhafte Weise, wie in Sachen der Gymnastik und Heilkunst, bald wieder gelinder? und bald drohend bald verweisend mit den Begierden, dem Zorn, der Furcht, als eine andere mit einem andern redend, wie auch Homeros in der Odyssee gedichtet hat, wo er vom Odysseus sagt, Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten, Dulde nun aus mein Herz, noch härteres hast du geduldet. Meinst du wol, er habe dies gedichtet in der Meinung, sie sei eine Stimmung, und eigne sich geleitet zu werden von den Zuständen des Leibes, und nicht selbst sie zu leiten und zu beherrschen, weil sie nemlich etwas weit göttlicheres ist als einer Stimmung zu vergleichen? — Beim Zeus, Sokrates, so kommt es mir nicht vor. — Also, mein Bester, mag es wol auf keine Weise recht sein von uns, zu sagen, die Seele sei eine Stimmung. Denn wir würden, wie wir sehen, weder mit dem Homeros, dem göttlichen Dichter, eins
sein, noch mit uns selbst. — So verhalte es 95
sich allerdings, sagte er.

Gut denn, sagte Sokrates, mit der Thebischen Harmonia sind wir, wie es scheint, noch so leidlich fertig geworden. Wie werden wir uns nun aber, o Kebes, auch mit dem Kadmos einigen und auf welche Weise? — Das denke ich, sprach Kebes, wirst du schon auffinden. Diese Rede wenigstens gegen die Stimmung hast du ganz wunderbar über meine Erwartung durchgeführt. Denn als Simmias sagte, was für Zweifel er hätte, verwunderte

es mich gar sehr, was wol jemand mit seiner Rede würde anfangen können, und doch konnte sie hernach nicht einmal den ersten Anlauf der deinigen aushalten, wie mir schien. So würde ich mich also auch nicht wundern, wenn dasselbige auch der Rede des Kadmos begegnete. — O Guter, sprach Sokrates, nur nicht grofssprechen, damit uns nicht ein Zauber das was gesagt werden soll verrufe und verdrehe. Doch das soll bei Gott stehen, wir aber wollen nun auf gut homerisch näher tretend hieran versuchen, ob du wol etwas sagst. Was du aber suchst, scheint mir der Hauptsache nach zu sein, du verlangst, es soll gezeigt werden, dafs unsere Seele unvergänglich und unsterblich ist, wenn doch ein philosophischer Mann, der im Begriff zu sterben gutes Muthes ist, und der Meinung, dafs er nach seinem Tode sich dort vorzüglich wol befinden werde, mehr als wenn er einer andern Lebensweise folgend gestorben wäre, wenn ein solcher nicht ganz unverständig und thöricht sein soll bei seinem guten Muth. Zu zeigen aber, dafs die Seele etwas starkes und göttliches ist, und dafs sie war ehe wir geboren wurden, dies alles behauptest du könne gar füglich auch keine Unsterblichkeit andeuten, sondern dafs die Seele zwar etwas lange beharrendes ist, und wer weifs wie lange Zeit vorher irgendwo gewesen ist, und vielerlei gewufst und gethan hat, aber deshalb doch noch nicht unsterblich wäre, sondern eben dieses, dafs sie in menschlichen Leib gekommen, könne schon der Anfang ihres Unterganges gewesen sein, gleichsam als eine Krankheit, und so könne sie in Jammer und Noth dieses Leben leben, und am Ende desselben in dem was man Tod nennt untergehn.

Und ob sie einmal in den Leib kommt oder oft, dies behauptest du könne keinen Unterschied darin machen, daſs doch jeder von uns müsse besorgt sein. Denn es gehöre sich gar wol, daſs jeder, wer nicht unverständig sein wolle, sich fürchte, der nicht wisse und keine Rechenschaft davon geben könne, daſs sie unsterblich ist. Dies ist es ohngefähr, glaube ich, o Kebes, was du meinst, und absichtlich wiederhole ich es öfter, damit uns nichts davon entgeht, und auch du wenn du willst etwas hinzusezen und davon thun kannst. — Darauf sagte Kebes, für jezt habe ich wol nichts davon zu thun oder hinzuzusezen; sondern dies ist es was ich sagen will.

Darauf hielt Sokrates einige Zeit inne, als ob er etwas bei sich bedächte, und sagte dann, Es ist keine schlechte Sache, o Kebes, welche du aufregst. Denn wir müssen nun im Allgemeinen vom Entstehen und Vergehen die
Ursache behandeln. Ich also will dir, wenn du 9
willst, darlegen, wie es mir damit ergeht. Dünkt dich dann etwas von dem was ich sage brauchbar zu sein zur Ueberzeugung von dem, wonach du fragst; so brauche es. — Allerdings, sprach Kebes, das will ich. — So höre denn was ich sagen werde. In meiner Jugend nemlich, o Kebes, hatte ich ein wundergroſses Bestreben nach jener Weisheit, welche man die Naturkunde nennt; denn es dünkte mich gar etwas herrliches, die Ursachen von allem zu wissen, wodurch jegliches entsteht und wodurch es vergeht und wodurch es besteht, und hundertmal wendete ich mich bald hier bald dort hin, indem ich bei mir selbst zuerst dergleichen überlegte, ob wenn das Warme und Kalte in Fäulniſs geräth, wie einige gesagt

haben, dann Thiere sich bilden? und ob es wol das Blut ist, wodurch wir denken, oder die Luft oder das Feuer? oder wol keines von diesen, sondern das Gehirn uns alle Wahrnehmungen hervorbringt, des Sehens und Hörens und Riechens, und aus diesen dann Gedächtniſs und Vorstellung entsteht, und aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie zur Ruhe kommen, dann auf dieselbe Weise Erkenntniſs entsteht? Und wenn ich wiederum das Vergehen von alle diesem betrachtete, und die Veränderungen am Himmel und auf der Erde, so kam ich mir am Ende zu dieser ganzen Untersuchung so untauglich vor, daſs gar nichts darüber geht. Und davon will ich dir hinreichenden Beweis geben. Nemlich was ich vorher auch ganz genau wuſste, wie es mir und den Andern vorkam, darüber erblindete ich nun bei dieser Untersuchung so gewaltig, daſs ich auch das verlernte, was ich vorher zu wissen glaubte von vielen andern Dingen, und so auch davon, wodurch der Mensch wächst. Denn dies, glaubte ich vorher, wisse jeder, daſs es vom Essen und Trinken herkäme. Denn wenn aus den Speisen zum Fleische Fleisch hinzukommt und zu den Knochen Knochen, und eben so nach demselben Verhältniſs auch zu allem übrigen das Verwandte sich hinzufindet, dann würde natürlich die Masse, die vorher wenig gewesen war, hernach viel, und so der kleine Mensch groſs. So glaubte ich damals; dünkt dich nicht das ganz leidlich? – Ei wohl, sagte Kebes. — Bedenke auch noch dies. Ich glaubte genug daran zu haben, wenn ein Mensch neben einem andern kleinen stehend groſs schien, daſs er um einen Kopf gröſser wäre, und so auch ein Pferd neben dem andern, und was noch deutli-

licher ist als dieses, Zehn schien mir mehr als Achte zu sein, weil noch zwei dabei sind, und das zweifüſsige gröſser als das einfüſsige, weil es um die Hälfte herüberragt. — Und jezt, sprach Kebes, was dünkt dich hievon? — Daſs ich, sagte er, beim Zeus, gar weit entfernt bin, auch nur zu glauben, daſs ich zu irgend etwas hievon die Ursache wisse, da ich mir ja das nicht einmal gelten lasse, daſs wenn jemand Eins zu Einem hinzunimmt, dann entweder das Eine, zu welchem hinzugenommen worden, zwei geworden ist, oder das hinzugenommene und das zu welchem hinzugenommen worden, eben weil eins zu dem andern hinzugekommen, zwei geworden sind. Denn ich
wundere mich wie doch als jedes für sich war, 97
jedes von ihnen soll Eines gewesen sein, und sie damals nicht zwei waren, nun sie aber einander nahe gekommen, dieses die Ursache gewesen ist, daſs sie Zweie geworden sind, die Vereinigung, daſs man sie neben einander gestellt hat. Und eben so wenig, wenn jemand Eines zerspaltet, kann ich mich noch überreden, daſs wiederum dieses, die Spaltung, Ursache geworden ist, daſs Zwei geworden sind. Denn dies wäre ja eine ganz entgegengesezte Ursache des Zweiwerdens als damals. Damals nemlich, weil sie einander näher gebracht wurden, und eines zum andern hinzugesezt, nun aber weil eines vom andern hinweggeführt und getrennt wird. Auch nicht, warum Eines wird, getraue ich mich noch zu wissen, noch sonst irgend etwas mit einem Wort warum es wird oder vergeht oder ist, nemlich nach dieser Art und Weise der Untersuchung, sondern ich mische mir eine andere auf gut Glükk zusammen, diese aber lasse ich auf keine Weise gelten.

Sondern als ich einmal einen hörte, aus einem Buche, wie er sagte vom Anaxagoras, lesen, daſs die Vernunft das anordnende ist, und aller Dinge Ursache, an dieser Ursache erfreute ich mich, und es schien mir auf gewisse Weise sehr richtig, daſs die Vernunft von allem die Ursache ist, und ich gedachte, wenn sich dies so verhält, so werde die ordnende Vernunft auch alles ordnen, und jegliches stellen, so wie es sich am besten befindet. Wenn nun einer die Ursache von jeglichem finden wollte, wie es entsteht oder vergeht oder besteht, so dürfe er nur dieses daran finden, wie es grade diesem am besten sei zu bestehen oder irgend sonst etwas zu thun oder zu leiden. Und dem zufolge dann gezieme es dem Menschen nicht nach irgend etwas anderem zu fragen, sowol in Bezug auf sich als auf alles andere, als nach dem treflichsten und besten, und derselbe werde dann nothwendig auch das schlechtere wissen, denn die Erkenntniſs von beiden sei dieselbe. Dieses nun bedenkend freute ich mich, daſs ich glauben konnte, über die Ursache der Dinge einen Lehrer gefunden zu haben, der recht nach meinem Sinne wäre, an dem Anaxagoras, der mir nun auch sagen werde, zuerst ob die Erde flach ist oder rund, und wenn er es mir gesagt, mir dann auch die Nothwendigkeit der Sache und ihre Ursache dazu erklären werde, indem er auf das bessere zurükginge, und mir zeigte, daſs es ihr besser wäre, so zu sein. Und wenn er behauptete, sie stände in der Mitte, werde er mir dabei erklären, daſs es ihr besser wäre in der Mitte zu stehn; und wenn er mir dies deutlich machte, war ich schon ganz entschlossen, daſs ich nie mehr eine andere Art von Ursache begehren wollte. Eben so war ich entschlossen,

mich nach der Sonne gleichermaſsen zu erkun-
digen, und dem Monde und den übrigen Gestir- 98
nen wegen ihrer verhältniſsmäſsigen Geschwin-
digkeit und ihrer Umwälzungen und was ihnen
sonst begegnet, woher es doch jedem besser ist,
das zu verrichten und zu erleiden, was jeder er-
leidet. Denn ich glaubte ja nicht, nachdem er
einmal behauptet, alles sei von der Vernunft
geordnet, daſs er irgend einen anderen Grund
mit hineinziehen werde, als daſs es das Beste sei,
daſs sie sich so verhalten wie sie sich verhalten;
und also glaubte ich, indem er für jedes einzelne
und alles insgemein den Grund nachwiese, werde
er das Beste eines jeglichen darstellen, und
das für alles insgesammt Gute. Und für vieles
hätte ich diese Hofnung nicht weggegeben;
sondern ganz emsig griff ich zu den Büchern,
und las sie durch so schnell ich nur konnte,
um nur aufs schnellste das Beste zu erkennen
und das Schlechtere. Und von dieser wunder-
baren Hofnung, o Freund, fiel ich ganz herun-
ter, als ich fortschritt und las, und sah, wie
der Mann mit der Vernunft gar nichts anfängt,
und auch sonst gar nicht Gründe anführt, die
sich beziehen auf das Anordnen der Dinge,
dagegen aber allerlei Luft und Aether und
Wasser vorschiebt und sonst vieles zum Theil
wunderliches. Und mich dünkte, es sei ihm
so gegangen, als wenn jemand zuerst sagte, So-
krates thut alles was er thut mit Vernunft,
dann aber, wenn er sich daran machte, die
Gründe anzuführen von jeglichem, was ich thue,
dann sagen wollte, zuerst daſs ich jezt des-
wegen hier säſse, weil mein Leib aus Knochen
und Sehnen besteht, und die Knochen dicht
sind und durch Gelenke von einander geschie-
den, die Sehnen aber so eingerichtet, daſs sie

angezogen und nachgelassen werden können,
und die Knochen umgeben nebst dem Fleisch
und der Haut, welche sie zusammenhält. Da
nun die Knochen in ihren Gelenken schweben,
so machten die Sehnen, wenn ich sie nach-
lasse und anziehe, daſs ich jezt im Stande
sei meine Glieder zu bewegen, und aus die-
sem Grunde säſse ich jezt hier mit gebogenen
Knien. Eben so wenn er von unserm Gespräch
andere dergleichen Ursachen anführen wollte,
die Töne nemlich und die Luft und das Ge-
hör und tausenderlei dergleichen herbeibringen,
ganz vernachläſsigend die wahren Ursachen an-
zuführen, daſs nemlich weil es den Athenern
besser gefallen hat mich zu verdammen, des-
halb es auch mir besser geschienen hat hier
sizen zu bleiben, und gerechter die Strafe gedul-
dig anzustehen, welche sie angeordnet haben.
Denn, beim Hunde, schon lange, glaube ich
wenigstens, wären diese Sehnen und Knochen
in Megara oder bei den Böotiern, durch die Vor-
99 stellung des Besseren in Bewegung gesezt, hätte
ich es nicht für gerechter und schöner gehal-
ten, lieber als daſs ich fliehen und davongehn
sollte, dem Staate die Strafe zu büſsen die er
ordnet. Also dergleichen Ursachen zu nennen
ist gar zu wunderlich; wenn aber einer sagte,
daſs ohne dergleichen zu haben, Sehnen und
Knochen und was ich sonst habe, ich nicht
im Stande sein würde, das auszuführen was
mir gefällt, der würde richtig reden. Daſs
ich aber deshalb thäte was ich thue, und es
in sofern mit Vernunft thäte, nicht wegen der
Wahl des Besten, das wäre doch gar eine groſse
und breite Untauglichkeit der Rede, wenn sie
nicht im Stande wäre zu unterscheiden, daſs bei
einem jeden Dinge etwas anderes ist, die Ursa-

che, und etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte; und eben dies scheinen mir wie im Dunkeln tappend die Meisten mit einem ungehörigen Namen, als wäre es selbst die Ursache, zu benennen. Darum legt dann der eine einen Wirbel um die Erde, und läſst sie dadurch unter dem Himmel stehen bleiben, der andere stellt ihr, wie einem breiten Troge einen Fuſsschemel, die Luft unter. Daſs sie aber nun so liege, wie es am besten war sie zu legen, die Bedeutung davon suchen sie gar nicht auf, und glauben auch gar nicht, daſs darin eine besondere höhere Kraft liege, sondern meinen, sie hätten wol einen Atlas aufgefunden, der stärker wäre und unsterblicher, als dieser, und alles besser zusammenhielte; das Gute und Richtige aber, glauben sie, könne überall gar nichts verbinden und zusammenhalten. Ich nun wäre, um zu wissen wie es sich mit dieser Ursache verhält, gar zu gern jedermanns Schüler geworden; da es mir aber so gut nicht wurde, und ich dies weder selbst zu finden noch von einem andern zu lernen vermochte, willst du, daſs ich dir von der zweitbesten Fahrt wie ich sie durchgeführt habe zur Erforschung der Ursache, eine Beschreibung gebe, o Kebes? — Ganz über die Maſsen, sprach er, will ich das. — Es bedünkte mich nämlich nach diesem, da ich aufgegeben die Dinge zu betrachten, ich müsse mich hüten, daſs mir nicht begegne, was denen, welche die Sonnenfinsterniſs betrachten und anschauen, begegnet. Viele nemlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin nur das Bild der Sonne anschauen. So etwas merkte ich auch, und befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn ich mit den Augen

nach den Gegenständen sähe, und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen. Sondern mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen, und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen. Doch vielleicht ähnelt das Bild auf gewisse Weise nicht so, wie ich es aufgestellt habe. Denn das möchte ich gar
100 nicht zugeben, daſs wer das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer in den Dingen. Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal den Gedanken zum Grunde lege, den ich für den stärksten halte: so seze ich, was mir scheint mit diesem übereinzustimmen, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein oder von was nur sonst, was aber nicht, als nicht wahr. Ich will dir aber noch deutlicher sagen, wie ich es meine; denn ich glaube, daſs du es jezt nicht verstehst. — Nein, beim Zeus, sagte Kebes, nicht eben sonderlich. — Ich meine es eben so, fuhr er fort, gar nichts Neues, sondern was ich schon sonst immer und so auch in der eben durchgeführten Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen. Ich will nämlich gleich versuchen dir den Begriff der Ursache aufzuzeigen, womit ich mich beschäftiget habe, und komme wiederum auf jenes abgedroschene zurük, und fange davon an, daſs ich vorausseze, es gebe ein Schönes an und für sich, und ein Gutes und Groſses und so alles andere, woraus, wenn du mir zugiebst und einräumst daſs es sei, ich dann hoffe, dir die Ursache zu zeigen und nachzuweisen, daſs die Seele unsterblich ist. — So säume nur ja nicht, sprach Kebes, es durchzuführen, als hätte ich dir dies längst zugegeben. — So betrachte denn, fuhr er fort, was daran hängt, ob dir das eben so vorkommt wie mir. Mir

scheint nemlich, wenn irgend etwas anderes schön ist auſser jenem, selbstschönen, es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es Theil habe an jenem Schönen, und eben so sage ich von allem. Räumst du diese Ursache ein? — Die räume ich ein, sprach er. — Und so verstehe ich denn gar nicht mehr und begreife nicht jene andern gelehrten Gründe; sondern wenn mir jemand sagt, daſs irgend etwas schön ist entweder weil es eine blühende Farbe hat oder Gestalt oder sonst etwas dieser Art, so lasse ich das andere, denn durch alles übrige werde ich nur verwirrt gemacht, und halte mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig bei mir selbst daran, daſs nichts anderes es schön macht als eben jenes Schöne, nenne es nun Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur, daſs vermöge des Schönen alle schönen Dinge schön werden. Denn dies dünkt mich das allersicherste zu antworten, mir und jedem andern; und wenn ich mich daran halte, glaube ich, daſs ich gewiſs niemals fallen werde, sondern daſs es mir und jedem andern sicher ist zu antworten, daſs vermöge des Schönen die schönen Dinge schön werden. Oder dünkt dich das nicht auch? — Das dünkt mich. — Also auch vermöge der Gröſse das groſse groſs und das gröſsere gröſser, und vermöge der Kleinheit das kleinere kleiner? — Ja. — Also du würdest es auch nicht annehmen, wenn jemand von einem sagen wollte, er sei gröſser als ein anderer vermöge des Kopfes, und der Kleinere vermöge desselbigen auch kleiner, sondern würdest darauf beharren, daſs du gar 101
nichts anderes meinst, als daſs alles, gröſsere

als ein anderes, nur vermöge der Gröſse gröſser ist und wegen sonst nichts, und eben um deswillen, um der Gröſse willen, und das kleinere vermöge sonst nichts kleiner als der Kleinheit, und eben um deswillen kleiner um der Kleinheit. Und das aus Furcht, glaube ich, daſs dir nicht eine andere Rede entgegentrete, wenn du sagtest, einer sei des Kopfes wegen gröſser und kleiner, zuerst nemlich, daſs wegen des nemlichen das gröſsere gröſser sei und das kleinere kleiner, und dann, daſs des Kopfes wegen, der doch selbst klein ist, das gröſsere gröſser sei, und daſs das doch ein Wunder sei, daſs wegen etwas kleinem einer groſs sein soll. Oder würdest du das nicht fürchten? — Da lachte Kebes und sagte, Freilich wol. — Also, fuhr er fort, daſs zehn mehr ist als acht, um zwei, und um dieser Ursache willen es übertreffe, der zwei wegen, und nicht der Vielheit wegen und durch die Vielheit, das würdest du dich fürchten zu sagen. So auch daſs das zweifüſsige gröſser wäre als das einfüſsige, vermöge der Hälfte, und nicht vermöge der Gröſse? Denn dabei ist doch dieselbe Besorgniſs. — Allerdings, antwortete er. — Und wie, wenn Eines zu Einem hinzugesezt worden, daſs dann die Hinzufügung Ursache sei, daſs zwei geworden sind, und wenn eines gespalten worden, dann die Spaltung, würdest du dich nicht scheuen das zu sagen, und vielmehr laut erklären, du wüſstest nicht, daſs irgend wie anders jegliches werde, als indem es Theil nähme an dem eigenthümlichen Wesen eines jeglichen, woran es Theil hat, und so fändest du gar keine andere Ursache des Zweigewordenseins, als eben die Theilnehmung an der Zweiheit, an welcher alles theilnehmen müsse, was zwei sein solle, so

wie an der Einheit, was Eins sein solle? Die Spaltungen aber und Hinzufügungen und andere solche Herrlichkeiten, würdest du die nicht liegen lassen und Andern anheimstellen, damit zu antworten, die gelehrter sind als du; du selbst aber aus Furcht, wie man sagt, vor deinem eigenen Schatten und deiner Ungeschiktheit, an jener sicheren Voraussezung dich haltend, immer so antworten? Wenn sich aber einer an die Voraussezung selbst hielte, würdest du den nicht gehn lassen und nicht eher antworten, bis du, was von ihr abgeleitet wird, betrachtet hättest, ob es mit einander stimmt oder nicht stimmt? und solltest du dann von jener selbst Rechenschaft geben, würdest du sie nicht auf die gleiche Weise geben, nemlich eine andere Voraussezung wieder voraussezend, welche dir eben von den höherliegenden die beste dünkte, bis du auf etwas befriedigendes kämest, nicht aber untereinander mischend wie die Streitkünstler bald von dem ersten Grunde reden und bald von dem daraus abgeleiteten, wenn du nemlich irgend etwas, wie es wirklich ist, finden wolltest. Denn jene freilich haben hieran vielleicht gar keinen Gedanken und keine Sorge, sondern sind im Stande, wenn sie auch in ihrer Weisheit alles durcheinander rühren, doch noch sich selbst zu gefallen. Gehörst du aber zu den Philosophen: so, denke ich, wirst du es so machen, wie ich sage. — Ganz vollkommen wahr, 102
redest du, sagten Simmias und Kebes zugleich.

Echek. Beim Zeus, o Phaidon, mit Recht. Denn gar wunderbar einleuchtend scheint mir der Mann dieses gesagt zu haben für jeden, der auch nur ein wenig Vernunft hat.

Phaid. Allerdings, o Echekrates, und so schien es auch allen Anwesenden.

ECHEK. Und auch uns den Abwesenden, die es jezt hören. Aber was war nur, was hiernächst gesagt wurde?

PHAID. Wie ich glaube, nachdem ihm dieses eingeräumt und zugestanden war, dafs jeglicher Begriff etwas sei an sich, und durch Theilnahme an ihnen die andern Dinge den Beinamen von ihnen erhalten: so fragte er hierauf, Wenn du nun dieses so annimmst, mufst du dann nicht wenn du behauptest, Simmias sei gröfser als Sokrates, als Phaidon aber kleiner, sagen, dafs in dem Simmias beides sei, Gröfse und Kleinheit? — Freilich. — Und so gestehst du doch, dafs Simmias den Sokrates überragt, damit verhalte es sich nicht in der That so, wie es buchstäblich ausgedrükt wird. Denn es ist nicht des Simmias Natur, schon dadurch dafs er Simmias ist zu überragen, sondern durch die Gröfse, die er zufällig hat, auch nicht den Sokrates zu überragen deshalb weil Sokrates Sokrates ist, sondern nur weil Sokrates Kleinheit hat in Bezug auf jenes Gröfse. — Richtig. — Auch nicht vom Phaidon überragt zu werden deshalb weil Phaidon Phaidon ist, sondern weil er Gröfse hat in Vergleich mit Simmias Kleinheit. — So ist es. — So hat also Simmias den Beinamen klein zu sein und grofs, selbst in der Mitte stehend zwischen beiden, indem er vermittelst des Uebertreffens durch Gröfse des Einen Kleinheit übertrifft, dem Anderen aber Gröfse zugesteht, welche seine Kleinheit übertrifft. Dabei lächelte er und sagte, Ich werde wohl noch gar wie ein Gerichtsschreiber so genau reden; aber es verhält sich denn doch wie ich sage. — Jener stimmte bei. — Ich sage dies aber, weil ich möchte, du wärest derselben Meinung wie ich. Denn mir leuchtet ein, dafs nicht nur die Gröfse

selbst niemals will zugleich groſs und klein
sein, sondern daſs auch die Gröſse in uns nie-
mals das Kleine aufnimmt oder will übertrof-
fen werden, sondern eines von beiden, daſs sie
entweder flieht und aus dem Wege geht, wenn
ihr Gegentheil das Kleine sich nähert, oder
wenn es da ist untergeht, niemals aber bleibend
und die Kleinheit aufnehmend etwas anders sein
will als sie war; so wie ich allerdings aushal-
tend und die Kleinheit aufnehmend derselbige
bin der ich war, und nur eben dieser selbige
klein bin. Jene aber hat nicht das Herz, in-
dem sie groſs ist, auch klein zu sein. So auch
das Kleine in uns will niemals groſs werden
oder sein; noch auch sonst eins von zwei ent-
gegensezten will dasselbe bleibend was es war
zugleich auch sein Gegentheil werden oder sein,
sondern entweder geht es davon oder es geht
unter wenn ihm dies begegnet. — Auf alle Weise, 103
sprach Kebes, leuchtet mir das auch ein. — Da
sagte einer von den Anwesenden, wer es aber
war erinnere ich mich nicht mehr genau, Bei
den Göttern, war uns nicht in unsern vorigen
Reden grade das Gegentheil von dem was jezt
gesagt wird herausgekommen, daſs nemlich aus
dem kleineren das gröſsere werde und aus dem
gröſseren das kleinere, und daſs grade dies die
Art sei, wie entgegengeseztes wird aus entge-
gengeseztem? Nun aber scheint mir gesagt zu
werden, daſs das gar nicht möglich ist. — So-
krates hatte sich hingeneigt und zugehört, und
sagte, Das hast du wakker erinnert, nur be-
merkst du nicht den Unterschied zwischen dem
jezt gesagten und dem damaligen. Damals nem-
lich wurde gesagt, aus dem entgegengesezten
Dinge werde das entgegengesezte Ding: jezt
aber, daſs das entgegengesezte selbst sein entge-

gengeseztes niemals werden will, weder das in uns noch das in der Natur. Damals nemlich, o Freund, redeten wir von den Dingen, die das entgegengesezte an sich haben, und benannten sie mit den Namen von jenen, jezt aber von jenen selbst, durch deren Einwohnung die so genannten Dinge ihre Benennung erhalten. Und von diesen selbst behaupten wir doch wol nicht, daſs sie einen Uebergang in einander zulassen. Zugleich sah er den Kebes an, und fragte, Hat auch dich vielleicht, o Kebes, irre gemacht, was dieser sagte? — Nein, sagte Kebes, so steht es nicht mit mir; wiewol ich nicht sagen will, daſs nicht vieles mich irre macht. — Darüber also sind wir eins geworden, fuhr Sokrates fort, ganz unbedingt, daſs das entgegengesezte niemals sein entgegengeseztes sein wird. — Auf alle Weise. — So betrachte denn auch noch dieses, ob du auch darüber mit mir einig sein wirst. Du nennst doch etwas warm und kalt? — Das thue ich. — Etwa dasselbe was auch Schnee und Feuer? — Nein, beim Zeus, ich nicht. — Sondern etwas anderes als das Feuer ist das Warme, und etwas anderes als der Schnee das Kalte? — Ja. — Aber das, denke ich, glaubst du doch, daſs niemals der Schnee als Schnee das Warme aufnehmen, und wie wir im vorigen sagten, noch sein wird was er war, Schnee und zugleich warm; sondern wenn das Warme sich nähert, wird er ihm entweder aus dem Wege gehn oder verschwinden. — Freilich. — Und so das Feuer wiederum, wenn ihm das Kalte naht, wird entweder darunter weggehn oder verschwinden, nie aber das Herz haben, die Kälte aufzunehmen, und noch sein zu wollen was es war, Feuer und kalt. — Wohl gesprochen, sagte er.

— Diese Bewandnifs also, fuhr er fort, hat es mit einigen Dingen, dafs nicht nur der Begriff selbst sich seinen Namen aneignen will für alle Zeit, sondern auch noch etwas anderes, welches zwar nicht er selbst ist, aber doch immer seine Gestalt an sich trägt, so lange es ist. Vielleicht wird hieran noch deutlicher werden, was ich meine. Das Ungerade mufs doch immer diesen Namen bekommen, den wir jezt genannt haben; oder nicht? — Allerdings. — Aber dieses allein, denn danach frage ich, oder auch noch etwas anderes, welches zwar nicht das Ungerade selbst ist, aber was man doch immer auch mit dem Namen desselben nennen mufs, weil es so geartet ist, das es das Ungerade nie kann 104
fahren lassen? Ich meine damit das, was auch der Dreiheit begegnet und noch vielem anderen. Denn überlege dir nur wegen der drei, glaubst du nicht, dafs sie immer mufs sowol mit ihrem Namen genannt werden, als mit dem des Ungeraden, ohnerachtet dieses nicht dasselbe ist, wie die Dreiheit; aber dennoch ist dies die natürliche Beschaffenheit der Drei und der Fünf, und überhaupt der einen ganzen Hälfte der Zahl, dafs ohnerachtet sie nicht dasselbe ist wie das Ungerade, doch jede von ihnen ungerade ist. Und wiederum die Zwei und die Vier, und die andere Reihe der Zahlen ist nicht dasselbe wie das Gerade, aber doch ist jede von ihnen immer gerade. Giebst du das zu oder nicht? — Wie sollte ich nicht, sprach er. So siehe nun zu, was ich eigentlich deutlich machen will. Es ist nemlich dieses, dafs nicht nur jenes entgegengesezte selbst sich einander nicht annimmt; sondern auch alles das, was einander eigentlich nicht entgegengesezt ist, doch aber das entgegengesezte immer in

sich hat, auch dieses scheint jene Idee nicht annehmen zu wollen, die der in ihm wohnenden entgegengesezt ist, sondern wenn sie kommt entweder unterzugehn oder sich davon zu machen. Oder wollen wir nicht sagen, die Drei werde eher untergehen, und sich alles andere gefallen lassen, als aushalten Drei zu sein, und zugleich gerade zu werden? — Allerdings, sagte Kebes. — Nun ist doch die Zwei der Drei nicht entgegengesezt. — Freilich nicht. — Also nicht nur die entgegengesezten Begriffe lassen einander nicht zu, sondern auch noch einiges andere läſst das entgegengesezte nicht an sich kommen. — Vollkommen richtig, sprach er, redest du. — Sollen wir nun, fuhr jener fort, wenn wir es können, bestimmen, welcherlei diese sind? — Wohl. — Werden es nun nicht diejenigen sein, o Kebes, welche dasjenige, wovon sie Besiz nehmen, nicht nur nöthigen, ihre eigene Idee immer fest zu halten, sondern auch immer die eines gewissen entgegengesezten? — Wie meinst du das? — Wie wir eben sagten. Denn du weiſst doch, Alles wovon die Idee der Dreiheit Besiz nimmt, ist nothwendig nicht nur Drei, sondern auch ungerade? — Freilich. — Zu einem solchen nun, sagen wir, kann die Idee, welche der Form entgegengesezt ist, die dies bewirkt, niemals kommen? — Freilich nicht. — Bewirkt hat dies aber die Form des Ungeraden — Ja. — Und entgegengesezt dieser ist die des Geraden? — Ja. — Also kann zu Gedrittem niemals die Form des Geraden kommen. — Offenbar nicht. — Ohne allen Antheil an dem Geraden ist also das Gedritte? — Ohne Antheil. — Also ist die Drei ungerade? — Ja. — Was ich also bestimmen wollte, welche Dinge nemlich, ohne

einem gewissen entgegengesezt zu sein, doch dessen Gegentheil nicht annehmen, wie jezt die Drei dem Geraden nicht entgegengesezt ist, es aber demohnerachtet doch nicht aufnimmt; denn immer bringt sein Gegentheil mit sowol die Zwei dem Ungeraden, als das Feuer dem Kalten, und vieles andere, dieses nun siehe zu, ob du es wohl so bestimmst, daſs nicht nur ein entgegengeseztes das andere nicht aufnimmt, 105
sondern auch, wenn etwas allem woran es sich macht, den einen Gegensaz zubringt, so kann eben dieses zubringende den Gegensaz des Zugebrachten niemals annehmen. Rufe es dir nur noch einmal zurük, denn es ist nicht übel, es oft zu hören. Die Fünf wird nie die Form des Geraden annehmen, noch die Zehn die des Ungeraden als das zwiefache. Auch dieses selbst ist einem andern entgegengesezt, aber dennoch nimmt es die Form des Ungeraden nicht an. Eben so wenig des anderthalbe und alles dergleichen als halbes die des Ganzen, oder das Drittheil und alles dergleichen, wenn du folgst und einstimmst. — Gar sehr, sprach er, stimme ich ein und folge auch. — So sage mir denn, sprach er, noch einmal von Anfang an, und antworte mir, nicht das gerade was ich frage, sondern mich nachahmend ein anderes. Ich sage das nemlich, weil ich auſser jener vorher gegebenen sicheren Antwort vermittelst des jezt gesagten noch eine andere Sicherheit absehe. Denn wenn du mich fragtest, wem was doch in dem Leibe einwohnt, wird dieser warm sein: so würde ich dir nicht jene einfältige sichere Antwort geben, wem Wärme; sondern eine feinere vermöge des jezt gesagten, nemlich wem Feuer. Noch auch wenn du fragtest, welchem Leibe was doch einwohnt, der wird krank

sein, werde ich sprechen, welchem Krankheit, sondern welchem Fieber. Noch auch, wenn was doch einer Zahl einwohnt, wird sie ungerade sein, werde ich antworten, wenn Ungeradigkeit, sondern wenn Einheit, und so überall. Siehe nun zu, ob du schon zur Genüge verstehst, was ich will. — Vollkommen zur Genüge, sagte er. — Antworte also, sprach er, wenn was doch dem Leibe einwohnt, wird er lebend sein? — Wenn Seele, antwortete er. — Und verhält sich dies auch immer so? — Wie sollte es nicht, sagte er. — Die Seele also, wessen sie sich bemächtiget, zu dem kommt sie immer Leben mitbringend. — Das thut sie freilich. — Ist nun wol etwas dem Leben entgegengesezt, oder nichts? — Es ist. — Und was? — Der Tod. — Also wird wol die Seele das Gegentheil dessen, was sie immer mitbringt, nie annehmen, wie wir aus dem vorigen festgesezt haben. — Und gar sehr festgesezt. — Wie nun? was die Idee des Geraden nie aufnimmt, wie nannten wir das eben? — Ungerade. — Und was das Gerechte nie annimmt, und das künstlerische nie annimmt? — Unkünstlerisch, sprach er, und jenes ungerecht. — Wohl. Und was den Tod nie annimmt, wie nennen wir das? — Unsterblich, sagte er. — Und die Seele nimmt doch den Tod nie an? — Nein. — Unsterblich also ist die Seele? — Unsterblich. — Wohl, sprach er. Wollen wir also sagen, dies sei erwiesen, oder wie dünkt dich? — Und zwar ganz vollständig, o Sokrates. — Wie nun, sprach er, o Kebes; wenn das ungerade nothwendig unvergänglich wäre, würde dann die Drei nicht auch unvergänglich sein? — Wie
106 sollte sie nicht? — Und nicht wahr, wenn auch das unwarme nothwendig unvergänglich wäre,

so müſste, wenn jemand an den Schnee Wärme brächte, der Schnee sich davon machen, aber wohlbehalten und ungeschmolzen? Denn vergehn könnte er ja nicht, aber auch nicht bleiben und die Wärme aufnehmen. — Wohl gesprochen, sagte er. — Und eben so, denke ich, wenn das unkalte unvergänglich wäre, und jemand an das Feuer kaltes brächte, so würde es nicht verlöschen und auch nicht vergehen, sondern nur wohlbehalten sich entfernen. — Nothwendig. — Muſs man nun nicht eben so auch von dem unsterblichen sagen, daſs wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehn kann. Denn den Tod, vermöge des vorhergesagten, kann sie nicht annehmen und gestorben sein, wie die Drei niemals kann gerade sein, eben so wenig als das ungerade selbst, noch auch das Feuer kalt, eben so wenig als die Wärme in dem Feuer. Aber was hindert, könnte jemand sagen, daſs das Ungerade zwar niemals gerade wird, wenn das Grade ihm ankommt, wie auch eingestanden ist, aber wol daſs es umkommt, und statt seiner uns ein gerades entsteht? Wer nun das sagte, dem könnten wir nicht abstreiten, daſs es nicht umkomme. Denn das Ungerade ist nicht unvergänglich. Wenn aber dies erst eingestanden wäre, dann könnten wir leicht durchfechten, daſs wenn das Gerade kommt, das Ungerade und die Drei nur davon gehn, und vom Feuer und dem Warmen und allem andern würden wir es eben so durchfechten. Oder nicht? — Gewiſs. — Nicht so auch jezt von dem unsterblichen, wenn uns nur erst eingestanden wäre, daſs es zugleich auch unvergänglich ist, wäre uns die Seele auſserdem daſs sie unsterblich ist auch unver-

gänglich; wo aber nicht, so müſste man es an-
ders anfangen. — Dessen bedarf es nun wol
nicht, sprach er, was dies betrift. Denn gute
Wege hätte es, daſs irgend etwas sich dem Un-
tergang entziehen könnte, wenn auch das un-
sterbliche und immer seiende den Untergang
annähme. — Gott wenigstens, sprach Sokra-
tes, und die Idee des Lebens selbst wird wol,
wenn überhaupt etwas unsterblich ist, von je-
dem eingestanden werden, daſs es niemals unter-
gehe. — Beim Zeus, sagte er, von jedem Men-
schen ja schon, und noch mehr denke ich von
den Göttern. — Wenn also das unsterbliche
auch unvergänglich ist, wäre dann nicht die
Seele, wenn sie doch unsterblich ist, zugleich
auch unvergänglich? — Ganz nothwendig.
— Tritt also der Tod den Menschen an: so
stirbt, wie es scheint, das sterbliche an
ihm, das unsterbliche aber und unvergängliche
zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus dem
Wege. — Das leuchtet ein. — Ganz sicher also,
o Kebes, ist die Seele unsterblich und unvergäng-
lich, und in Wahrheit werden unsere Seelen sein in
107 der Unterwelt. — Ich wenigstens, o Sokrates, sag-
te er, vermag weder etwas anderes hiegegen vor-
zubringen, noch deinen Reden den Glauben
zu versagen; weiſs aber unser Simmias oder
sonst ein Anderer etwas, so wird es wohlge-
than sein, es nicht zu verschweigen. Denn ich
wüſste nicht, auf welche andere Gelegenheit
als die jezt noch vorhandene es jemand ver-
schieben könnte, der etwas über diese Ge-
genstände sagen oder hören will. — Aller-
dings, sagte Simmias, weiſs auch ich
nicht, wie ich nicht beistimmen soll, dem Ge-
sagten zufolge; jedoch wegen der Gröſse der
Gegenstände, worauf die Reden sich beziehen,

und wie ich auf die menschliche Schwachheit wenig halte, bin ich gedrungen, bei mir selbst noch einen Unglauben zu behalten über das Gesagte. — Nicht nur das, o Simmias, sagte Sokrates, sondern wie du hierin ganz recht gesprochen hast, müſst ihr auch in alle Wege unsere ersten Voraussezungen, wenn sie euch auch zuverläſsig sind, doch noch genauer in Erwägung ziehen; und wenn ihr sie euch befriedigend auseinandergesezt habt, dann, denke ich, werdet ihr auch der Rede folgen, so weit nur irgend ein Mensch sie verfolgen kann. Und wenn eben dieses gewiſs geworden ist, dann werdet ihr nichts weiter suchen. — Vollkommen richtig. — Und so ist denn dieses, ihr Männer, wol werth bemerkt zu werden, daſs wenn die Seele unsterblich ist, sie auch der Sorgfalt bedarf nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit, und das Wagniſs zeigt sich nun eben erst recht furchtbar, wenn jemand sie vernachlässigen wollte. Denn wenn der Tod eine Erledigung von Allem wäre: so wäre es ein Fund für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib los zu werden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun aber diese sich als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine Sicherheit vor dem Uebel geben und kein Heil, als nur wenn sie so gut und vernünftig geworden ist als möglich. Denn nichts anderes kann sie doch mit sich haben, wenn sie in die Unterwelt kommt, als nur ihre Bildung und Nahrung, die ihr ja auch wie man sagt gleich so wie sie gestorben ist den gröſsten Nuzen oder Schaden bringt, gleich am Anfang der Wanderung dorthin. Denn man sagt ja, daſs jeden Gestorbenen sein Dämon, der ihn schon le-

bend zu besorgen hatte, dieser ihn auch dann
an einen Ort zu führen sucht, von wo aus meh-
rere zusammen, nachdem sie gerichtet sind,
in die Unterwelt gehen mit jenem Führer,
dem es aufgetragen ist, die von hier dorthin
zu führen. Nachdem ihnen dann dort gewor-
den was ihnen gebührt, und sie die gehörige
Zeit dageblieben, bringt ein anderer Führer
sie wieder von dort hieher zurük nach vielen
und grofsen Zeitabschnitten. Und diese Reise
ist wol nicht so, wie der Telephos des Aischylos
sie beschreibt. Denn jener sagt, es führe nur
108 ein einfacher Fufssteig in die Unterwelt; ich
aber glaube, dafs es weder einer ist noch ein
einfacher. Sonst würde es ja keines Führers
bedürfen, denn nirgends hin kann man ja feh-
len, wo nur Ein Weg geht. Nun aber mag
er sich wol oftmals theilen und winden. Dies
schliefse ich aus dem, was bei uns als hei-
lige Feier eingeführt und gebräuchlich ist.
Die sittige und vernünftige Seele nun folgt
und verkennt nicht, was ihr widerfährt; die
aber begehrlich an dem Leibe sich hält, wie
ich auch vorher sagte, drängt sich lange Zeit
immer um ihn herum und in dem sichtbaren
Ort umher, und nach vielem Sträuben und
vielen Versuchen wird sie endlich mit Mühe
und gewaltsam von dem angeordneten Dämon
abgeführt. Kommt sie nun dahin, wo auch die
Andern sich befinden, so wird der unrei-
nen und die etwas dergleichen verübt hat, habe
sie sich nun mit ungerechtem Morde befafst
oder anderes dergleichen begangen, was dem
verschwistert und verschwisterter Seelen Werk
ist, diese meidet jeder und weicht ihr aus,
und will weder ihr Reisegefährte, noch ihr
Führer werden; sie aber irrt in gänzlicher

Unsicherheit befangen, bis gewisse Zeiten um
sind, nach deren Verlauf die Nothwendigkeit
sie in die ihr angemessene Wohnung bringt.
Die aber rein und mäfsig ihr Leben verbracht
und Götter zu Reisegefährten und Führern
bekommen hat, bewohnt jede den ihr gebüh-
renden Ort. Es hat aber die Erde viele und
wunderbare Orte, und ist weder an Gröfse noch
Beschaffenheit so, wie von denen, die über
die Erde zu reden pflegen, geglaubt wird, nach
dem was mir einer glaublich gemacht hat. — Dar-
auf sagte Simmias, Wie meinst du das, o Sokrates?
Denn über die Erde habe ich auch schon vie-
lerlei gehört, wol aber nicht das, was dich be-
friediget; darum möchte ich es gern hören. —
Das ist ja wol keine grofse Kunst, o Simmias,
sagte er, zu erzählen was ist; aber freilich
dafs es so wahr ist, das möchte wieder schwe-
rer sein als schwer; und theils möchte ich
es vielleicht nicht können, theils auch wenn
ich es verstände, möchte doch mein Leben
wenigstens, o Simmias, für die Gröfse der
Sache nicht mehr hinreichen. Doch die Ge-
stalt der Erde, wie ich belehrt bin dafs sie
sei, und ihre verschiedenen Orte hindert mich
nichts zu beschreiben. — Auch das, sprach
Simmias, soll uns genug sein. — Zuerst also
bin ich belehrt worden, dafs wenn sie rund in-
mitten des Himmels steht, sie weder Luft brauche
um nicht zu fallen, noch irgend einen andern
solchen Grund, sondern um sie zu halten hin-
reichend sei die durchgängige Einerleiheit des
Himmels und das Gleichgewicht der Erde 109
selbst. Denn ein im Gleichgewicht befindli-
ches Ding in die Mitte eines anderen solchen
gesezt wird keinen Grund haben sich irgend

wohin mehr oder weniger zu neigen, und daher auf gleiche Weise zu allem sich verhaltend, wird es ohne Neigung bleiben. Dieses, sagte er, habe ich zuerst angenommen. — Und sehr mit Recht, sprach Simmias. — Dann auch, dafs sie sehr grofs sei, und dafs wir, die vom Phasis bis an die Säulen des Herakles reichen, nur in einem sehr kleinen Theile, wie Ameisen oder Frösche um einen Sumpf, so wir um das Meer herum wohnen, viele andere aber anderwärts an vielen solchen Orten. Denn es gebe überall um die Erde her viele Hölungen und mannigfaltige von Gestalt und Gröfse, in welchen Wasser und Nebel und Luft zusammengeflossen sind, die Erde selbst aber liege rein in dem reinen Himmel, an welchem auch die Sterne sind, und den die meisten, welche über dergleichen zu reden pflegen, Aether nennen, dessen Bodensaz nun eben dieses ist, und immer in den Hölungen der Erde zusammenfliefst. Wir nun merkten es nicht, dafs wir nur in diesen Hölungen der Erde wohnten, und glaubten oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn ein mitten im Grunde der See wohnender glaubte, oben an dem Meere zu wohnen, und weil er durch das Wasser die Sonne und die andern Sterne sähe, das Meer für den Himmel hielte, aus Trägheit aber und Schwachheit niemals bis an den Saum des Meeres gekommen wäre, noch über das Meer aufgetaucht und hervorgekrochen, um diesen Ort zu schauen, wie viel reiner und schöner er ist als der bei ihm, noch auch von einem Andern, der ihn gesehen, dies gehört hätte; grade so erginge es auch uns. Denn wir wohnten in irgend einer Hölung der Erde, und glaubten oben darauf zu wohnen, und nennten die Luft Himmel, als ob diese der Himmel wäre

durch welchen die Sterne wandeln. Damit
aber sei es grade so, dafs wir aus Trägheit
und Schwachheit nicht vermöchten hervorzu-
kommen bis an den äufsersten Saum der Luft.
Denn wenn jemand zur Grenze der Luft
gelangte oder Flügel bekäme und hinauf-
flöge: so würde er dann hervortauchen, und sehen,
wie hier die Fische, wenn sie einmal aus dem
Meer herauftauchen, was hier ist sehen, so
würde dann ein solcher auch das dortige sehen,
und wenn seine Natur die Betrachtung auszu-
halten vermöchte, dann erkennen, dafs jenes
der wahre Himmel ist und das wahre Licht
und die wahre Erde. Denn die Erde hier
bei uns und die Steine und der ganze Ort hier
ist zerfressen und verwittert, wie was im Meere
liegt vom Salz angefressen ist, und nichts der 110
Rede werthes im Meere wächst, noch es ir-
gend etwas vollkommenes darin giebt, sondern
nur Klüfte und Sand und unendlichen Koth
und Schlamm, wo es noch Erde giebt, und
nichts was irgend mit unsern Schönheiten könnte
verglichen werden; jenes aber würde wiederum
noch weit vorzüglicher sich zeigen vor dem
unsrigen. Und darf man auch wol eine schöne
Erzählung vorbringen, Simmias: so lohnt es
wol zu hören, wie das auf der Erde unter
dem Himmel beschaffen ist. — Gewifs, sprach
Simmias, werden wir diese Erzählung gern
hören, o Sokrates. — Man sagt also zuerst,
o Freund, diese Erde sei so anzusehen, wenn
sie jemand von obenherab betrachtete, wie die
zwöftheiligen ledernen Bälle, in so bunte Far-
ben getheilt, von denen unsere Farben hier
gleichsam Proben sind, alle die, deren sich
die Maler bedienen. Dort aber bestehe die
ganze Erde aus solchen und noch weit glän-

zendern und reineren als diese. Denn ein
Theil sei purpurroth und wunderbar schön, ein
anderer goldfarbig, ein anderer weifs, aber
viel weifser als Alabaster oder Schnee, und
eben so aus jeder anderen Farbe bestehe ei-
ner, und aus noch mehreren und schöneren
als wir gesehen haben. Denn selbst diese
Hölungen der Erde, welche mit Wasser und
Luft angefüllt sind, bilden eine eigne Art von
Farbe, welche in der Vermischung aller an-
deren Farben glänzt, so dafs sie ganz und gar
als ein ununterbrochenes Bunt erscheint. Auf
dieser so beschaffenen nun wachsen verhältnifs-
mäfsig eben solche Gewächse, Bäume, Blu-
men und Früchte. Eben so haben auch die
Gebirge und die Steine nach demselben Ver-
hältnifs ihre Vollendung und Durchsichtigkeit
und schönere Farben, von denen aber auch un-
sere so sehr gesuchten Steinchen hier Theile
sind, die Karneole und Jaspisse und Smaragden
und alle dergleichen; dort aber sei nichts, was
nicht so wäre und noch schöner als diese. Die
Ursache hievon aber sei, dafs jene Steine rein
sind und nicht angefressen noch verwittert, wie
die hiesigen von Fäulnifs und Schärfe alles des-
sen, was hier zusammenfliefst, und Steinen und
Erden und allen Gewächsen und Thieren Ent-
stellungen und Krankheiten verursacht. Die
Erde also sei mit alle diesem geschmükt, und
aufserdem noch mit Gold und Silber und dem
übrigen der Art, welches glänzend dort zu fin-
111 den sei, und in grofser Menge wachse, und
überall auf der Erde, so dafs sie zu schauen
ein beseligendes Schauspiel sei. Thiere aber
gebe es auf ihr vielerlei andere und auch Men-
schen, welche theils mitten im Lande wohnen,
theils so um die Luft herum, wie wir um das

Meer herum, theils auch auf luftumflossenen Inseln um das feste Land her. Und mit einem Worte, was uns Wasser und Meer ist für unsere Bedünfnisse, das sei jenen dort die Luft, und was uns die Luft, das jenen der Aether. Und die Witterung habe eine solche Mischung bei ihnen, daſs sie ohne Krankheit wären, und weit längere Zeit lebten als die hiesigen, und ihr Gesicht, Gehör, Geruch und was dahin gehört von dem unsrigen in demselben Maaſs abstände, wie die Luft vom Wasser absteht, und der Aether von der Luft in Absicht der Reinheit. Auch haben sie weiter Tempel und Heiligthümer für die Götter, in denen aber die Götter wahrhaft wohnen, und Stimmen, Weissagungen, Erscheinungen der Götter und mehr dergleichen Verkehr mit ihnen; und Sonne, Mond und Sterne sähen sie wie sie wirklich sind und dem sei auch ihre übrige Glükseligkeit gemäſs. So demnach sei die ganze Erde geartet, und was sie umgiebt; rund umher auf ihr aber gebe es nach Maaſsgabe ihrer Höhlung viele Orte, einige tiefer und weiter geöfnet, als der in welchem wir wohnen, andere wiederum tiefer, aber mit einer engeren Oeffnung als die unser Ort hat; und welche sind wol auch flacher, und dabei doch breiter als der hiesige. Alle diese nun wären unter der Erde vielfältig gegen einander durchgebohrt, enger und weiter, so daſs sie Durchgänge haben unter sich, durch welche denn vieles Wasser aus einem in den andern flieſst, wie in Becher, und daſs es unversiegliche Ströme von unübersehbarer Gröſse unter der Erde gebe von warmen Wassern und kalten, und vieles Feuer und groſse Ströme von Feuer, viele auch von feuchtem Schlamm, theils reinerem theils schmuzigerem, wie in Si-

kelien die vor dem Feuerstrome sich ergiefsenden Ströme von Schlamm und der Feuerstrom selbst, von denen denn alle Oerter erfüllt werden, je nachdem jedesmal jeder seinen Umlauf nimmt. Und dieses alles bewege hinauf und hinunter gleichsam eine in der Erde befindliche Schaukel; diese Schaukel aber bestehe durch folgende Einrichtung ohngefähr. Einer nemlich von diesen Erdspalten ist auch sonst der gröfste und quer durch die ganze Erde gebohrt. Dieser ist nun, wie Homeros davon
12 singt, Ferne wo tief sich öfnet der Abgrund unter der Erde, derselbe, den anderwärts er und auch sonst viele andere Dichter den Tartaros genannt haben. In diesen Spalt nun strömen alle diese Flüsse zusammen, und strömen auch wieder von ihm aus; und alle werden so wie der Boden durch welchen sie strömen. Die Ursache aber, warum alle Ströme von hier ausfliefsen und auch wieder hinein, ist, dafs diese Flüssigkeit keinen Boden hat und keinen Grund. Daher schwebt sie und wogt immer auf und ab, und die Luft und der Hauch um sie her thut dasselbe. Denn dieser begleitet sie, sowol wenn sie in die jenseitigen Gegenden der Erde strömt, als wenn in die diesseitigen. Und so wie der Hauch der athmenden in beständiger Bewegung immer einströmt und ausströmt: so auch dort bildet der mit der Flüssigkeit wogende Hauch heftige und gewaltige Winde sowol im Hineingehen als im Herausgehen. Wenn nun strömend das Wasser nach der Gegend hin ausweicht, welche unten genannt wird: so fliefst es in das Gebiet der dortigen Ströme, und füllt es an wie beim Pumpen. Wenn es aber von dort wiederum sich wegzieht und hieher strömt, so erfüllt es dann die hiesigen. Diese,

wenn sie erfüllt sind, strömen durch die Kanäle und durch die Erde; und wenn sie jeder in die Gegenden kommen, wohin sie jedesmal geleitet werden, so bilden sie Meere und Seen und Flüsse und Quellen. Von da tauchen sie nun wieder unter die Erde, und theils längere und mehrere Gegenden durchziehend, theils wenigere und kürzere, ergieſsen sie sich alle wieder in den Tartaros, einige viel weiter unten als wo sie ausgepumpt wurden, andere nicht soviel, aber unterhalb ihres Ausflusses flieſsen sie alle ein; und einige strömen wieder aus, grade gegenüber der Stelle, wo sie eingeflossen sind, andere auf der nemlichen Seite. Ja es giebt auch welche, die im Kreise herumziehen, ein oder mehrere Male sich um die Erde winden wie Schlangen, und dann möglichst tief gesenkt sich wieder hinein ergieſsen. Möglich ist aber von beiden Seiten nur, sich bis zur Mitte herabzusenken, weiter nicht. Denn für beiderlei Ströme geht das jenseitige wiederum aufwärts. So giebt es nun gar viele andere groſse und verschiedene Ströme, unter diesen vielen aber giebt es vorzüglich viere, von denen der gröſste und der am äuſsersten rund herum flieſsende, der sogenannte Okeanos ist; diesem gegenüber und in entgegengesezter Richtung flieſsend ist der Acheron, welcher durch viele andere wüste Gegenden flieſst, vorzüglich aber auch unter der Erde fortflieſsend in den Acherusischen See kommt, wohin auch der
meisten Vorstorbenen Seelen gelangen, und nach- 311
dem sie gewisse bestimmte Zeiten dort geblieben, einige länger andere kürzer, dann wieder ausgesendet werden zu den Erzeugungen der Lebendigen. Der dritte Fluſs strömt aus zwischen diesen beiden, und ergieſst sich ohnweit

seiner Quelle in eine weite mit einem gewaltigen Feuer brennende Gegend, wo er einen See bildet gröſser als unser Meer, und siedend von Wasser und Schlamm. Von hieraus bewegt er sich dann im Kreise herum trübe und schlammig, und indem er sich um die Erde herumwälzt, kommt er nächst andern Orten auch an die Grenzen des Acherusischen Sees, jedoch ohne daſs ihre Gewässer sich vermischten. Und nachdem er sich oftmals unter der Erde umhergewälzt, ergieſst er sich zu allerunterst in den Tartaros. Dies ist der, den man Pyriphlegethon nennt, von welchem auch die feuerspeienden Berge, wo sich deren auf der Erde finden, kleine Theilchen heraufblasen. Diesem wiederum gegenüber strömt der vierte aus, zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, und die von Farbe ganz und gar dunkelblau ist, welche sie die stygische nennen, und den See, welchen der Fluſs bildet, den Styx. Nachdem sich dieser nun hier hineinbegeben, und gewaltige Kräfte aufgenommen in sein Wasser, geht er unter die Erde, wälzt sich herum, kommt dem Pyriphlegethon gegenüber wieder hervor, und trifft auf den Acherusischen See an der gegenüberliegenden Seite. Und auch dieser vermischt sein Wasser mit keinem andern, sondern geht ebenfalls im Kreise herum, und ergieſst sich wieder in den Tartaros gegenüber dem Pyriphlegethon. Sein Namen aber heiſst wie die Dichter sagen Kokytos. Da nun dieses so ist, so werden, sobald die Verstorbenen an dem Orte angelangt sind, wohin der Dämon jeden bringt, zuerst diejenigen ausgesondert, welche schön und heilig gelebt haben, und welche nicht. Die nun dafür erkannt werden, einen mittelmäſsigen Wandel geführt

zu haben, begeben sich auf den Acheron, besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie giebt, und gelangen auf diesen zu dem See. Hier wohnen sie und reinigen sich, büfsen ihre Vergehungen ab, wenn einer sich wie vergangen hat, und werden losgesprochen, wie sie auch eben so für ihre guten Thaten den Lohn erlangen, jeglicher nach Verdienst. Deren Zustand aber für unheilbar erkannt wird wegen der Gröfse ihrer Vergehungen, weil sie häufigen und bedeutenden Raub an den Heiligthümern begangen, oder viele ungerechte und gesezwidrige Mordthaten vollbracht, oder anderes was dem verwandt ist, diese wirft ihr gebührendes Geschikk in den Tartaros, aus dem sie nie wieder heraussteigen. Die hingegen heilbare zwar aber doch grofse Vergehungen begangen zu haben erfunden werden, wie die gegen Vater oder Mutter im Zorn etwas gewaltthätiges ausgeübt, oder die auf diese oder
andere Weise Mörder geworden sind, diese 114
müssen zwar auch in den Tartaros stürzen, aber wenn sie hineingestürzt und ein Jahr darin gewesen sind, wirft die Welle sie wieder aus, die Mörder auf der Seite des Kokytos, die aber gegen Vater und Mutter sich versündiget, auf der des Pyriphlegethon. Wenn sie nun auf diesen fortgetrieben an den Acherusischen See kommen: so schreien sie da, und rufen die, welche von ihnen getödtet worden sind oder frevelhaft behandelt. Haben sie sie nun herbeigerufen, so flehen sie und bitten, sie möchten sie lassen in den See aussteigen, und sie dort aufnehmen. Wenn sie sie nun überreden, so steigen sie aus, und ihre Uebel sind am Ende; wo nicht, so werden sie wieder in den Tartaros getrieben, und aus diesem wieder

in die Flüsse, und so hört es nicht auf ihnen zu ergehen, bis sie diejenigen überreden, welchen sie Unrecht gethan haben; denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern angeordnet. Die aber ausgezeichnete Fortschritte in heiligem Leben gemacht zu haben erfunden werden, dies endlich sind diejenigen, welche von allen diesen Orten im innern der Erde befreit und losgesprochen von allem Gefängniſs, hinauf in die reine Behausung gelangen, und auf der Erde wohnhaft werden. Welche nun unter diesen durch Weisheitsliebe sich schon gehörig gereiniget haben, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber, und kommen in noch schönere Wohnungen als diese, welche weder leicht wären zu beschreiben, noch würde die Zeit für diesmal zureichen. Aber schon um deswillen, was wir jezt auseinandergesezt haben, o Simmias, muſs man ja wol alles thun, um der Tugend und Vernunft im Leben theilhaftig zu werden. Denn schön ist der Preis und die Hofnung groſs.

Daſs sich nun dies alles grade so verhalte, wie ich es auseinandergesezt, das ziemt wol einem vernünftigen Mann nicht zu behaupten; daſs es jedoch, sei es nun diese oder eine ähnliche Bewandniſs haben muſs mit unsern Seelen und ihren Wohnungen, wenn doch die Seele offenbar etwas unsterbliches ist, dies dünkt mich zieme sich gar wohl, und lohne auch es darauf zu wagen, daſs man glaube, es verhalte sich so. Denn es ist ein schönes Wagniſs, und man muſs mit solcherlei gleichsam sich selbst besprechen. Darum spinne ich auch schon so lange an der Erzählung. Also um peswillen muſs ein Mann gutes Muthes sein

seiner Seele wegen, der im Leben die andern
Lüste, die es mit dem Leibe zu thun haben,
und dessen Schmuk und Pflege hat fahren ge-
lassen, als etwas ihn selbst nicht angehendes,
und wodurch er nur Uebel ärger zu machen
befürchtete, jener Lust hingegen an der For-
schung nachgestrebt, und seine Seele geschmükt
hat nicht mit fremdem, sondern mit dem ihr
eigenthümlichen Schmuk, Besonnenheit, Gerech-
tigkeit, Tapferkeit, Edelmuth und Wahrheit,
so seine Fahrt nach der Unterwelt erwartend, 115
um sie anzutreten, sobald das Schiksal rufen
wird. — Ihr nun, sezte er hinzu, o Simmias
und Kebes und ihr übrigen, werdet ein an-
dermal jeder zu seiner Zeit abgehn; mich aber
ruft jezt schon, würde ein tragischer Mann
sagen, das Geschik, und es ist wol beinahe
Zeit, sich nach dem Bade umzusehen. Denn es
dünkt mich doch besser zu baden, ehe ich den
Trank nehme, und nicht hernach den Wei-
bern Mühe zu machen mit dem Waschen des
Leichnams.

Als er dieses gesagt, sprach Kriton, Wohl',
o Sokrates! Was trägst du aber diesen auf
oder mir deiner Kinder wegen, oder was wir
sonst irgend dir noch recht zu Dank machen
könnten, wenn wir es thäten? — Was ich im-
mer sage, sprach er, o Kriton, nichts besonde-
res weiter, daſs nemlich, wenn ihr eurer selbst
recht wahrnehmt, ihr mir und den meinigen
und euch selbst alles zu Dank machen werdet,
was ihr nur thut, und wenn ihr es auch jezt nicht
versprecht; wenn ihr aber euch selbst vernach-
läſsiget, und nicht wollt gleichsam den Spuren
des jezt und sonst schon gesagten nachgehen
im Leben, ihr dann, wenn ihr jezt noch so
vieles und noch so heilig verspräch et, doch nichts

weiter damit ausrichten werdet. — Dieses also wollen wir uns bestreben, so zu machen, sagte Kriton. Aber auf welche Weise sollen wir dich begraben? Wie ihr wollt, sprach er, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwischt bin. Dabei lächelte er ganz ruhig, und sagte, indem er uns ansah, Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, dafs ich der Sokrates bin, dieser, der jezt mit euch redet nnd euch das Gesagte einzeln vorlegt, sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald todt sehen wird, und fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll. Dafs ich aber schon so lange eine grofse Rede darüber gehalten habe, dafs wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger bei euch bleiben sondern fortgehen werde zu irgend welchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er wol, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit. So leget ihr denn eine Bürgschaft für mich ein beim Kriton, und zwar eine ganz entgegengesezte, als er bei den Richtern eingelegt hat. Denn er hat sich verbürgt, ich würde ganz gewifs bleiben, ihr aber verbürgt euch dafür, dafs ich ganz gewifs nicht bleiben werde, wenn ich todt bin, sondern abgezogen und fort sein, damit Kriton es leichter trage, und wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, sich nicht ereifere meinetwegen, als ob mir arges begegne; und damit er nicht beim Begräbnifs sage, er stelle den Sokrates aus, oder trage ihn heraus oder begrabe ihn. Denn wisse nur, sagte er, o bester Kriton, sich unschön ausdrükken ist nicht nur eben in so fern sündlich, sondern bildet auch etwas böses ein in die Seele. Sondern du mufst muthig sein, und sagen, dafs du meinen Leib begräbst, und die-

sen begrabe nur wie es dir eben recht ist, und wie du es am meisten für schiklich hältst. 116
Dieses gesagt stand er auf, und ging in ein Gemach um zu baden, und Kriton begleitete ihn, uns aber hieſs er dableiben. Wir blieben also und redeten unter einander über das Gesagte und überdachten es noch einmal; dann aber auch klagten wir wieder über das Unglük, welches uns getroffen hätte, ganz darüber einig, daſs wir nun gleichsam des Vaters beraubt als Waisen das übrige Leben hinbringen würden. Nachdem er nun gebadet, und man seine Kinder zu ihm gebracht hatte — er hatte nemlich zwei kleine Söhne und einen gröſsern — und die ihm angehörigen Frauen gekommen waren, sprach er mit ihnen in Kritons Beisein, und nachdem er ihnen aufgetragen, was er wollte, hieſs er die Weiber und Kinder wieder gehen, er aber kam zu uns. Und es war schon nahe am Untergange der Sonne, denn er war lange drinnen geblieben. — Als er nun gekommen war, sezte er sich nieder nach dem Bade, und hatte noch nicht viel seitdem gesprochen, so kam der Diener der Eilfmänner, stellte sich zu ihm, und sagte, O Sokrates, über dich werde ich mich nicht zu beklagen haben, wie über Andere, daſs sie mir böse werden und mir fluchen, wenn ich ihnen ansage, das Gift zu trinken auf Befehl der Oberen. Dich aber habe ich auch sonst schon in dieser Zeit erkannt als den edelsten, sanftmüthigsten und treflichsten von Allen, die sich jemals hier befunden haben, und auch jezt weiſs ich sicher, daſs du nicht mir böse sein wirst, denn du weiſst wol wer Schuld daran ist, sondern jenen. Nun also, denn du weiſst wol was ich dir zu sagen gekommen bin, lebe wol, und suche so

leicht als möglich zu tragen, was nicht zu ändern ist. Da weinte er, wendete sich um, und ging. — Sokrates aber sah ihm nach, und sprach, Auch du lebe wol, und wir wollen so thun. Und zu uns sagte er, Wie fein der Mensch ist. So ist er die ganze Zeit mit mir umgegangen, hat sich bisweilen mit mir unterredet und war der beste Mensch; und nun wie aufrichtig beweint er mich! Aber wolan denn, o Kriton, lafst uns ihm gehorchen, und bringe einer den Trank, wenn er schon ausgeprefst ist, wo nicht, so soll ihn der Mensch bereiten. — Da sagte Kriton, Aber mich dünkt, o Sokrates, die Sonne scheint noch an die Berge, und ist noch nicht untergegangen. Und ich weifs, dafs auch Andere erst ganz spät getrunken haben, nachdem es ihnen ist angesagt worden, und haben noch gut gegessen und getrunken, ja einige haben gar noch Schöne zu sich kommen lassen, nach denen sie Verlangen hatten. Also übereile dich nicht; denn es hat noch Zeit. — Da sagte Sokrates, Gar Recht, o Kriton, hatten jene so zu thun, wie du sagst, denn sie meinten etwas zu gewinnen, wenn sie so thäten, und gar Recht habe auch ich, nicht so zu thun. Denn ich meine nichts zu gewinnen, wenn ich um ein weniges später trinke, als nur, dafs ich mir selbst lächerlich vorkommen würde, wenn ich am Leben klebte, und sparen wollte, wo nichts mehr ist. Also geh, sprach er, folge mir uud thue nicht anders. — Darauf winkte denn Kriton dem Knaben, der ihm zunächst stand, und der Knabe ging heraus, und nachdem er eine Weile weggeblieben, kam er und führte den herein, der ihm den Trank reichen ollte, welchen er schon zubereitet im Becher brachte. — Als nun Sokrates den Menschen

sah, sprach er, Wol, Bester, denn du verstehst es ja, wie muſs man es machen? — Nichts weiter, sagte er, als wenn du getrunken hast, herumgehn bis dir die Schenkel schwer werden, und dann dich niederlegen, so wird es schon wirken. Damit reichte er dem Sokrates den Becher, und dieser nahm ihn, und ganz getrost, o Echekrates, ohne im mindesten zu zittern oder Farbe oder Gesichtszüge zu verändern, sondern, wie er pflegte, ganz grade den Menschen ansehend, fragte er ihn, Was meinst du von dem Trank wegen einer Spendung? darf man eine machen oder nicht? — Wir bereiten nur soviel, o Sokrates, antwortete er, als wir glauben daſs hinreichend sein wird. — Ich verstehe, sagte Sokrates. Beten aber darf man doch zu den Göttern, und muſs es, daſs die Wanderung von hier dorthin glüklich sein möge, worum denn auch ich hiermit bete, und so möge es geschehen. Und wie er dies gesagt, sezte er an, und ganz frisch und unverdrossen trank er aus. Und von uns waren die meisten bis dahin ziemlich im Stande gewesen sich zu halten, daſs sie nicht weinten; als wir aber sahen, daſs er trank und getrunken hatte, nicht mehr. Sondern auch mir selbst flossen Thränen mit Gewalt, und nicht tropfenweise, so daſs ich mich verhüllen muſste, und mich ausweinen, nicht über ihn jedoch, sondern über mein eigenes Schiksal, was für eines Freundes ich nun sollte beraubt werden. Kriton war noch eher als ich, weil er nicht vermochte die Thränen zurükzuhalten, aufgestanden. Apollodoros aber hatte schon früher nicht aufgehört zu weinen, und nun brach er völlig aus, weinend und unwillig sich gebärdend, und es war keiner, den er nicht durch sein Weinen erschüt-

tert hätte, von allen Anwesenden, als nur So-
krates selbst, der aber sagte, Was macht ihr
doch, ihr wunderbaren Leute! ich habe vor-
züglich deswegen die Weiber weggeschikt, daſs
sie dergleichen nicht begehen möchten; denn
ich habe immer gehört, man müsse stille sein,
wenn einer stirbt. Also haltet euch ruhig und
wakker. Als wir das hörten, schämten wir uns
und hielten inne mit Weinen. Er aber ging um-
her, und als er merkte, daſs ihm die Schenkel
schwer wurden, legte er sich gerade hin auf
den Rükken, denn so hatte es ihn der Mensch
geheiſsen. Darauf berührte ihn eben dieser,
der ihm das Gift gegeben hatte, von Zeit zu
Zeit, und untersuchte seine Füſse und Schenkel.
Dann drükte er ihm den Fuſs stark, und fragte,
ob er es fühle; er sagte nein. Und darauf die
Knie, und so ging er immer höher hinauf, und
118 zeigte uns, wie er erkaltete und erstarrte. Dar-
auf berührte er ihn noch einmal, und sagte, wenn
ihm das bis ans Herz käme, dann würde er hin
sein. Als ihm nun schon der Unterleib fast ganz
kalt war, da enthüllte er sich, denn er lag ver-
hüllt, und sagte, und das waren seine lezten Worte,
O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn
schuldig, entrichtet ihm den, und versäumt es ja
nicht. — Das soll geschehen, sagte Kriton, sieh
aber zu, ob du noch sonst etwas zu sagen hast.
Als Kriton dies fragte, antwortete er aber nichts
mehr, sondern bald darauf zukte er, und der
Mensch dekte ihn auf; da waren seine Augen
gebrochen. Als Kriton das sah, schloſs er ihm
Mund und Augen. Dies, o Echekrates, war das
Ende unseres Freundes, des Mannes, der unserm
Urtheil nach, von den damaligen mit denen wir
es versucht haben, der treflichste war, und auch
sonst der vernünftigste und gerechteste.

PHILEBOS.

Einleitung.

Von je her ist dieses Gespräch für eines der wichtigsten, aber auch der schwersten unter den Werken des Platon angesehn worden. Selbst diejenigen, welche wunderbar genug die meisten seiner Arbeiten nur für Scherz halten und Zeitvertreib, meinen doch, hier sei er endlich einmal ernsthaft gewesen, und habe etwas sagen gewollt. Nur Schade, daſs diese richtige Ahndung fast nirgends zu klarer Einsicht gediehen ist; in dem theils diejenigen, welche die höchste Abzwekung des Werkes im allgemeinen richtig gesehen haben, doch nicht eben so glüklich bemüht gewesen sind ins Einzelne einzudringen, und sich daher auſser dem schweren auch noch schief und verworren darüber ausdrükken, theils aber diejenigen, welche leicht und verständlich darüber reden, uns wenig anderes zur Schau stellen, als eine geringe Fähigkeit tiefer in solche Werke hineinzusehen und also eine dürftige Kritik. In unserer Bearbeitung nun wird schon die Stelle, welche das Gespräch einnimmt, und die Zusammenstellung mit den früheren vieles beitragen, um denen, welche sich an die bereits gegebenen Andeutungen halten, das Verständniſs zu erleichtern. Hiernächst aber möge jeder auf die Bauart des Ganzen, und wie der Zusammenhang unterbrochen und wieder aufgenommen wird, Acht haben, um dadurch auc

das, was noch aufser dem offenbar angekündigten gesagt werden soll, wol ins Auge zu fassen; gerade wie wir bei dem Sophisten ermahnen mufsten, dem unser Gespräch in seinen grofsen Zügen ausnehmend ähnlich ist. Denn auch hier wird eine Frage, und eine nicht unwichtige, welchem nemlich von beiden der Preis gebühre im menschlichen Leben, der Lust oder der Erkenntnifs, gleich am Anfang des Werkes zur Entscheidung vorgelegt, und sobald diese Frage befriedigend beantwortet ist, beschliefst auch das Gespräch, als habe es hieran seinen ganzen Inhalt erschöpft. Allein genauer betrachtet sieht man, dafs manches wichtige und bedeutende zwischen eingeschoben ist, was zur Auflösung jener Aufgabe selbst nicht wesentlich gehört, oder wovon wenigstens das nöthige, wie es bei manchem andern hier der Fall ist, beiläufig konnte beigebracht werden; und dies erregt sogleich den Verdacht, dafs jene gleich anfangs hingestellte Frage keinesweges die einzige, ja vielleicht nicht einmal die Haupttendenz des Gespräches sei. Nämlich nach der dialektischen Grundlage, welche beweist, dafs man vorläufig Lust und Gutes nicht dürfe für zwei Namen einer Sache und also für einerlei halten, und nach der Beweisführung, dafs weder Lust noch Erkenntnifs für sich zulänglich sind, ja dafs genau genommen, denn dies liegt allerdings darin, keine von beiden jemals unvermischt mit der andern irgendwo im Leben vorkomme, konnte Sokrates sogleich fortgeschritten sein zu jener meisterhaften Darstellung der Lust ihrem inneren Wesen nach, und der Begierde, und des Mittelzustandes zwischen Lust und Unlust, als eines von der Lust wesentlich verschiedenen, und konnte gezeigt haben, wie falsche Lust,

deren sich ihm mehrere Arten lediglich aus jenen Erklärungen ergaben, nicht eingehen könne in die dem Leben nothwendige Mischung mit der Erkenntniſs. Und wenn er dann noch hinzugefügt hätte, wie hingegen diese in allen ihren auch niedern Arten unschädlich sei, und eine jegliche mischbar und schon von Natur gemischt mit einer reinen Lust: so war die aufgeworfene Frage dadurch zur Genüge beantwortet. Was bei diesem ununterbrochenen Fortschritte rein herausgefallen wäre, ist vorzüglich die zweite dialektische Masse, in welcher jene zwei Paar Begriffe, des Unbestimmten und Bestimmenden, des Gemischten und der mischenden Ursache, aufgestellt werden. Diese Begriffe kommen allerdings in sofern in Anwendung, als von der unreinen Lust gezeigt wird, sie gehöre in das Unbestimmte; aber niemand wird behaupten wollen, daſs sie nur deswegen hier aufgestellt worden sind. Vielmehr schlieſst sich diese Stelle jener Erörterung im Sophisten an, die dort auf eine ähnliche Weise den Kern des Ganzen bildet. Nemlich wie dort von der Vorstellung ausgehend das nothwendige Ineinander des Flieſsenden und des Stehenden in der Erkenntniſs gezeigt wird, und eben desselbengleichen das nothwendige Ineinander des Seins und Erkennens in demjenigen, welches das Höchste und Ursprüngliche ist: eben so wird hier, von demselben Punkt ausgehend, die Art und Weise des gewordenen Seins näher untersucht, und der Ursprung dessen was in ihm das flieſsende ist und das beharrliche. Denn wenn man alles abnimmt, was an der Vorstellung zur Form gehört, wohin man ja auch alles, was irgend Maaſs kann genannt werden, rechnen muſs:

so bleibt nichts übrig, um das reine Wesen der Materie auszumachen, als das Unbestimmte, lediglich dem Mehr und Minder unterworfene der Wahrnehmung, welches eben dasselbe ist, mit dem schlechthin mannigfaltigen, niemals auf gleiche Weise sich verhaltenden und also eigentlich nicht seienden. Daſs aber Platon diesen im Sophisten und sonst gangbaren Ausdruk des Nichtseienden hier vermeidet, und dadurch, wiewol gewiſs unabsichtlich, das Zusammenrükken beider Stellen erschwert, hat wol seinen Grund theils darin, daſs hier doch wirklich dieselbe Sache von einer andern Seite angesehen wird, und also auch anderer Ausdrükke bedarf, theils aber auch wollte sich Platon wol der Sprache der Pythagoreer, um so mehr, als er sich hier schon auf dem Wege zum Timaios befindet, bedienen, um auch dadurch die Uebereinstimmung seiner und ihrer Denkart zu zeigen. Dieses Unbestimmte also und das die Bestimmung mit sich bringende, hier unter dem Schema der Zahl vorzüglich dargestellt, weil eben diese die Mitte ausdrükt zwischen dem unendlich vielen und dem Einen, sind die beiden Quellen des gewordenen Seins; die wahre Ursache aber desselben ist dasjenige, was jene beiden bindet und vermischt, die ewige Natur des Zeus, auch unter dem Namen der Vernunft aufgestellt, in welcher auch schon der Sophist das nothwendige Ineinander des Seins und des Erkennens angedeutet hatte. Sehr kurz und unvollständig ist allerdings diese Darstellung, nicht nur für das Bedürfniſs des Lesers, sondern auch mit jener verglichen, der sie zur Ergänzung dient, wiewol sie den Vorzug hat, nicht so indirect sondern positiver ausgesprochen zu sein. Wenn

daher irgend etwas von dem bisherigen, so kann dieser Theil unseres Gesprächs vielleicht die Ansicht rechtfertigen, als sei das volle Verständniſs der Lehre des Platon aus seinen Werken nur seinen Schülern vorbehalten gewesen, die sich dabei des übrigen Unterrichtes erinnern konnten, Andern aber müsse das Beste verborgen bleiben. Allein so übel ist es doch nicht bestellt um uns; sondern aufmerksame Leser, welche bisher den Entwiklungen der Lehre von den Formen und von dem ursprünglichen Sein und dem abgeleiteten gefolgt sind, werden auch hier folgen. Was aber auch solchen noch auffallend bleiben muſs, nemlich wie nun Platon darüber, daſs er das allgemeine Ursächliche als die Vernunft oder den Geist bezeichnet, sich nur auf das allgemeine Gefühl beruft, und wie er jenes Unbestimmte als ein ursprüngliches sezt, von der ewigen Natur des Zeus, inwiefern ihr die königliche Seele einwohnt, nicht hervorgebracht, sondern nur gebunden, darüber werden, weil der Gegenstand schon an der Grenze der eigentlich philosophischen Darstellung des Platon liegt, und sich dem nähert was er nur mythisch darstellen zu können glaubte, auch die unmittelbaren Schüler des Mannes nicht wissenschaftlicher belehrt worden sein, als wir es aus dem Phaidon sind, wo sich Sokrates eben so bei dem ordnenden Geiste beruhiget, und wo die Art den Gegensaz zwischen Leib und Seele zu behandeln auch schon auf Ursprünglichkeit des Unbestimmten schlieſsen läſst.

Mit dieser Darstellung des gewordenen Seins hängt denn ferner auf das genaueste zusammen, und dagegen mit der Frage über den

Vorzug der Lust oder der Erkenntnifs so gut als gar nicht, was hier fast nur im Vorübergehn und die Art der Verbindung des gewordenen Seins mit dem ursprünglichen nicht sowol erklärend als nur andeutend gesagt wird von der Seele des Ganzen. Auch dieses beruht uns auf dem Phaidon, und wird in seiner ganzen Bedeutung wol nur von demjenigen aufgefafst werden, der im Sinne behalten hat, wie dort aus der Natur des Bewufstseins und dem Gesez, unter welchem alle Gegensäze im Gebiete der Erscheinung stehen, die Ewigkeit der Seele ist gezeigt, und gleichsam ein Wechsel aufgestellt worden zwischen einem persönlichen Sein derselben und einem nicht persönlichen. Zu diesen Andeutungen gehört auch noch die höchst merkwürdige Erweiterung, welche die Lehre von der Erinnerung hier erhält, indem auf dieselbe Weise wie dies im Menon und Phaidon von den Begriffen dargethan ist, hier auch jedes selbst thierische Verlangen angesehen wird, als müsse dabei auch, wo es zum ersten Male vorkommt, eine Erinnerung zum Grunde liegen an denselben Zustand, nach welchem gestrebt wird, welches offenbar die Abzwekkung hat, dafs auch der thierische Instinkt in die Natur der allgemeinen Seele soll aufgenommen werden.

Rafft man sich nun alles zusammen, was über den unmittelbaren Zwek des Gespräches, Lust nemlich und Erkenntnifs zu vergleichen, hinausgeht, und fragt nach dem Bande, wodurch dennoch jene Andeutungen mit dieser Abhandlung zu Einem Ganzen verbunden sind: so liegt die Antwort zunächst in jener Stelle, wo Sokrates sagt, wenn Lust das Gute wäre, so könnte es nur in der Seele sein, in den

Leibern aber und allen andern schönen und guten Dingen gebe es dann gar keines. Dieses also lag ihm am Herzen, das Gute zu bestimmen nicht nur für das Leben des Menschen, sondern zugleich auch für das ganze Gebiet des gewordenen Seins, und dies mufste auch demjenigen sehr angelegen sein, welcher für die Erkenntnifs nicht nur des Menschen selbst, sondern auch für die aller andern Dinge die Idee des Guten zum Princip gemacht hatte. Und eben diese gemeinschaftliche Grundlage aufzustellen für die Bücher vom Staate sowol als für den Timaios, ist das Ziel der hier über das gewordene Sein als Mischung angestellten Erörterungen, welche nur offenbaren sollen, welches wol das Gute für dasselbe sein könne. Denn nachdem er so das Wesen des Guten gefunden, und zuvor noch, was hier ebenfalls geschieht, sich gereiniget, dafs nicht die hiesigen Dinge, wie sie wirklich vorkommen in der Erfahrung, ihm Gegenstand des Wissens sein können, sondern nur ihre Idee, als dasjenige, dem sie gleich zu sein streben, hinter dem sie aber immer zurükbleiben, nun konnte er zur Darstellung des Menschen sowol als der Natur übergehn; und der Philebos ist in dieser Hinsicht vorzüglich der unmittelbare Eingang zu jenen beiden grofsen Werken.

Aus dieser Absicht nun erklärt sich auf ziemlich leichte Art manches schwerverständliche und von den Meisten übersehene. Wie zum Beispiel die Erkenntnifs und die Lust an den vierten nnd fünften Plaz herunterrüken statt des zweiten und dritten. Nemlich am Ende werden beide Absichten vereint, und also die formellen Momente des Guten, auf

denen die Vollkommenheit der Mischung überhaupt als solcher beruht, und welche auch den Dingen gemein sind, vorangestellt, und was dem Menschen besonders einwohnt, macht den Beschluſs. Ferner warum doch der Geist, welcher als die Ursache, als das Weltordnende und selbst mischende eingestanden das schlechthin gute und des ersten Plazes würdig ist, hier nur den dritten erhält. Nemlich es ist hier nicht von dem göttlichen und höchsten Geiste die Rede, denn die wahrhafte und göttliche Vernunft wird aus allem Streit über den Vorrang herausgehoben und als bekannt vorausgesetzt, daſs sie allerdings im höchsten Sinne das Gute selbst sei, sondern von dem in die Mischung selbst eingegangenen als solchen. Wiewol hier immer einige nicht zu verhehlende Unklarheit zurükbleibt. Denn die Wahrheit, die Sokrates zuerst als Bedingung einer jeden Mischung fordert, ohne welche gar keine zu Stande kommen kann, diese vertauscht er hernach gegen den Geist. Man müſste denn erklärend sagen, daſs allerdings auch den Dingen der Geist, als der einzige Ort der Wahrheit, erst die Realität zubringe, und also mit Recht der vermittelnde auch in der Mitte stehe zwischen den allgemeinen Momenten des gewordenen Guten und den dem Menschen eigenthümlichen. Auch etwas anderes dem Anscheine nach nicht weniger unklares kann nur auf diese Weise verstanden werden, weshalb nemlich Sokrates zuerst Maaſs und Schönheit gewissermaſsen für einerlei erklärt, und dann beide wiederum auf das bestimmteste trennt; weil nemlich durch das Maaſs überhaupt jedes erst Einheit bekommt und Ein Ding wird, die Schönheit aber wie-

wol auch durch das Maafs bestimmt die hinzukommende Vollkommenheit ist zu jener wesentlichen.

Aus dem bisher gesagten mufs nun erhellen, in welchem Sinne unser Gespräch unmittelbar und zunächst eintritt zwischen den Phaidon als seinen unmittelbaren Vorgänger und die beiden darstellenden Werke, den Staat und den Timaios und dafs es in seiner besonderen Beziehung auf den lezten, wenn wir am weitesten zurükgehn wollen, sich auf den Parmenides gründet, zunächst aber und unmittelbar auf den Sophisten, dessen dialektische Tiefe es ergänzt durch sinnlich anschauliche Klarheit. Theils dieserhalb aber, und theils weil doch die Beziehung auf den Staat und also der ethische Charakter das vorherrschende ist, hat es auch nicht wie der Sophist und der Timaios einen Andern zum Führer, sondern den Sokrates. Nemlich der ausdrüklich angekündigte minder allgemeine Gegenstand, die Ansprüche der Lust bei Bestimmung des Guten für den Menschen, ist die besondere Grundlage der Bücher vom Staat, weil nur nach festgesezter Unterordnung der Lust die Idee eines wahrhaft gemeinsamen Lebens kann aufgestellt werden, sonst aber blofs den gegenseitigen Kampf des Eigennuzes übrig bleibt zu vermitteln. Daher denn auch die Bücher vom Staate sehr natürlich eben hiemit wieder beginnen.

Von der Hauptmasse nun, welche sich mit der Vergleichung von Lust und Erkenntnifs beschäftiget, kann man sagen, dafs sie den Theaitetos und den Gorgias vereint wieder aufnimmt und vollendet, so dafs der Philebos uns zugleich eine Rechtfertigung ist für

unsere Zusammenstellung jener beiden Gespräche. Denn was hier von der falschen Vorstellung gesagt wird, ist ganz dasselbe, was schon im Theaitetos aufgestellt war, dort aber für die Meisten unter der skeptischen Bekleidung mag verloren gegangen sein; und überhaupt das ganze Verhältniſs der Wahrnehmung, zu der schon die Aussage und das Urtheil in sich enthaltenden Vorstellung sezt den Theaitetos voraus und ergänzt ihn. Was aber von der Lust verhandelt wird, offenbar eine vortreflich ausgeführte physiologische Anschauung, ist eben so theils Wiederholung theils Ergänzung, und allerdings eine weit tiefer in die Natur des Gegenstandes eindringende, des Gorgias. Und um soviel reifer und besonnener unser Gespräch ist als jenes, um soviel milder ist es auch. Platon rechtfertiget hier das dortige harte Verfahren gegen die Hedoniker als nothwendig, wenn man ohne irgend die Personen zu meinen doch die Denkart in ihrem eigentlichen Wesen darstellen will; aber wie leise berührt er die Sache. Ja auch über die dort so tief herabgesezte Redekunst kommt eine mildernde Aeuſserung vor. Auch von der Tragödie und Komödie ist auf eine andere Weise die Rede, wiewol die scharfsinnige Art, wie er erklärt, was uns dabei begegnet, sich allerdings auf seinen gewiſs damals allgemein bekannten Widerwillen gegen diese Dichtungsarten bezieht, nur nicht als ob, wie neuerlich ist behauptet worden, die Bücher vom Staat schon früher niedergeschrieben worden wären, und die dortigen Aeuſserungen hier sollten vertheidiget werden.

Soviel möge, was den Inhalt betrift, voraus erinnert sein. Die Form aber anlangend,

so ist freilich wahr, daſs der Philebos in seiner innern Construction den Kerngesprächen dieser indirecten Reihe nahe genug liegt, die äuſsere Behandlung aber kann man wol mit Recht etwas vernachläſsiget nennen, und es wird wol ein allgemeines Urtheil sein, daſs er von dieser Seite keinen so reinen Genuſs gewährt, als die meisten der bisherigen Platonischen Werke. Der eigentliche dialogische Charakter, wie wir ihn bei Platon zu finden gewohnt sind, tritt nicht recht hervor, das Gespräch macht sich nicht von selbst, wie denn auch schon die Entstehung des Gegenstandes hinter die Bühne geschoben wird, wofür die mimische Stellung, welche Philebos dadurch gewinnt wol keinen Ersaz giebt. Ich möchte lieber sagen, Platon habe es verschmäht erst Zurüstungen zu machen um einen Gegenstand auf die Bahn zu bringen, über den damals überall geredet und gestritten wurde. Eben so sind die Uebergänge weder durch die Zufälligkeiten des Gesprächs, noch durch die Meinungen und Einwürfe des Mitredenden und seine besondere Natur herbeigeführt, sondern das Ganze liegt fertig in dem Haupte des Sokrates, und tritt mit der ganzen Persönlichkeit und Willkühr einer zusammenhängenden Rede heraus; kurz man sieht ganz deutlich, daſs hier bei dem Uebergang zu den eigentlich darstellenden Werken das Dialogische dem Platon anfängt nur eine äuſsere Form zu sein, von der er sich nicht losmachen kann theils aus Gewöhnung, theils weil er den Sokrates nicht entbehren will. Vielleicht weil er die Unbequemlichkeit dieser Stellung fühlt, wendet er allerlei künstliche Belebungsmittel an, die wol nicht sonderliche Wirkung thun; die

Rede wird bisweilen inhaltslos und etwas steif hin und hergeworfen, um etwas mehr als die gewöhnlichen Beantwortungsformeln hinein zu bringen. So dafs man sagen möchte, es sei eine gewisse Unlust über diese Reden von der Lust ausgebreitet, man merke die Uebersättigung des Schriftstellers an dem bisherigen indirekten Verfahren, und mimischer sei nichts gehalten, als wie man zumal gegen den Schlufs von allen Reden des Sokrates, vielleicht nicht ohne Nachtheil für die Sache merkt, dafs er eilt und sehnlich wünscht, von den Jünglingen losgelassen zu werden.

PHILEBOS.

SOCRATES. PROTARCHOS.
PHILEBOS.

SOK. Sieh also zu, Protarchos, was für 11
eine Rede du jezt vom Philebos übernehmen willst, und gegen was für eine von unserer Seite streiten, falls sie dir nicht zu Sinne sollte gesprochen sein. Wollen wir sie uns beide noch einmal wiederholen?

PROT. Allerdings.

SOK. Philebos nemlich sagt, dafs für alles lebendige in dem Wohlbefinden das Gute bestehe, und in der Lust und dem Vergnügen und was sonst mit dieser Gattung zusammenstimmt. Von unserer Seite aber ist das Bedenken, dafs vielleicht doch nicht dieses, sondern das Vernünftigsein und das Erkennen und sich erinnern, und was wiederum hiemit verwandt ist, richtige Meinung und wahrhafte Folgerungen, besser sein mag als Lust und treflicher für alles was nur daran theilnehmen kann, und für die, so es können das vortheilhafteste von allem hieran theilzuhaben, für die jezigen sowol als für die künftigen. Be-

haupten wir nicht dies ungefähr, o Philebos, von beiden Seiten?

Phil. Ganz unstreitig, o Sokrates.

Sok. Und übernimmst du diesen dir jezt übertragenen Saz, o Protarchos?

Prot. Ich mufs ihn wol übernehmen; denn Philebos der schöne ist uns ja ermüdet.

Sok. Und auf alle Weise soll doch das Wahre darüber herausgebracht werden?

Prot. Das soll freilich.

Sok. Wolan! so lafs uns aufser dem vorigen auch noch dieses feststellen.

Prot. Was doch?

Sok. Dafs jezt auch jeglicher von beiden unternehmen mufs eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung der Seele als diejenige aufzuzeigen, welche allen Menschen vermag das Leben glükselig zu machen. Nicht so?

Prot. Allerdings so.

Sok. Also ihr die des Wohlbefindens, und wir dagegen die des Vernünftigseins?

Prot. So ist es.

Sok. Wie aber wenn sich noch eine andere besser zeigt als diese? werden nicht dann, falls sie sich der Lust verwandter zeigt, zwar wir beide von der jene Beschaffenheit festhaltenden Lebensweise überwunden werden, doch aber dann das Leben der Lust den Sieg davon tragen über das der Erkenntnifs?

Prot. Ja.

12 Sok. Falls aber der Vernünftigkeit verwandter, dann siegt doch die Vernunft über die Lust und diese wird überwunden. Gebt ihr zu, dafs dies so fest stehe, oder wie?

Prot. Mir wenigstens gefällt es.

Sok. Wie aber dem Philebos? was meinst du?

Phil. Mir ist auf alle Weise annehmlich, und wird es immer sein, dafs die Lust siegt. Du aber, Protarchos wirst ja selbst wissen.

Prot. Nachdem du uns die Rede übergeben, o Philebos, bist du auch nicht mehr Herr darüber, dem Sokrates dies zuzugestehen oder nicht.

Phil. Richtig gesprochen. Ich will mich auch nur lossagen, und rufe jetzt die Göttin selbst zum Zeugen.

Prot. Auch wir wollen dir dies wol gern mit bezeugen, dafs du das gesagt hast, was du sagst. Allein das weitere, o Sokrates, wollen nun wir mit Philebos Beistimmung, oder wie er es sonst halten will, durchzuführen versuchen.

Sok. Das wollen wir versuchen, und zwar von der Göttin selbst anfangend, welche zwar Aphrodite genannt wird, wie dieser behauptet, ihr eigentlichster Namen aber sei Lust.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Meine Angst aber, Protarchos, die ich immer habe wegen der Benennungen der Götter, ist gar nichts gewöhnliches, sondern ärger als jede Furcht. So auch jezt die Aphrodite will ich, wie es ihr selbst lieb ist, benennen; Lust aber weifs ich, ist ein gar krauses Ding, und eben von ihr, wie gesagt, müssen wir anfangen daran zu gehn und zuzusehen, was für eine Natur sie eigentlich hat. Denn so anzuhören ist sie freilich ganz einfach nur Eins, aber vielfältige Gestalten nimmt sie doch an, und die einander auf gewisse Weise wirklich unähnlich sind. Denn sieh nur, Lust zu empfinden, schreiben wir dem ausschweifenden Menschen zu, und Lust auch

wiederum dem besonnenen, eben inwiefern er besonnen ist; und eben so Lust dem Unvernünftigen und mit unvernünftigen Meinungen und Hofnungen erfüllten, und Lust zu empfinden auch wiederum dem Vernünftigen, eben inwiefern er vernünftig ist; und wer nun von diesen beiden Arten der Lust, dafs sie einander ähnlich wären, behaupten wollte, wie sollten wir den nicht mit vollem Recht für unvernünftig halten?

Prot. Freilich entstehen diese, o Sokrates, aus entgegengesezten Dingen, doch aber sind sie selbst einander nicht entgegengesezt. Denn wie sollte nicht Lust der Lust, dieselbige Sache sich selbst am ähnlichsten sein unter allen Dingen?

Sok. Freilich auch Farbe, du Wunderlicher, wird von der Farbe wenigstens was dieses selbst betrift das Farbesein auch ganz und gar nicht einmal verschieden sein; aber das Weifse, wissen wir doch alle, ist dem Schwarzen aufser der Verschiedenheit auch noch das allerentgegengesezteste. Eben so Gestalt ist mit der Gestalt in derselben Hinsicht der Gattung nach ganz eins, die Arten aber sind den Arten theils ganz entgegengesezt, theils haben sie tausendfältige Verschiedenheiten von einander. Und vieles andere werden wir finden, dafs es sich eben so verhält, so dafs du
13 dieser Rede nicht trauen darfst, welche auch das Entgegengesezteste zu Einem macht. Ich fürchte aber, dafs wir manche Lust der andern werden entgegengesezt finden.

Prot. Vielleicht! aber wie soll das unserm Saze schaden?

Sok. Weil du sie, werden wir sagen, unähnlich wie sie einander sind, doch alle noch mit

einem andern Namen benennst. Denn du sagst ja, alles angenehme sei gut. Daſs nun das angenehme nicht alles angenehm wäre, dagegen kann kein Saz auftreten. Aber da vieles davon schlecht ist und auch gut, wie wir sagen, sagst du doch von allen aus sie seien gut, obgleich du zugiebst, daſs sie einander unähnlich sind, wenn dir es jemand in der Rede abdringen will. Was ist nun das selbige den schlechten gleichermaſsen wie den guten einwohnende, weshalb du aller Lust zuschreibst, daſs sie gutes ist?

Prot. Wie sagst du, Sokrates? Glaubst du wol, irgend jemand werde einräumen, nachdem er einmal festgesezt, die Lust sei das Gute, daſs er sich hernach gefallen lassen werde, wenn du sagst, einige gewisse Arten der Lust wären zwar gut, andere gewisse Arten aber schlecht?

Sok. Doch aber unähnlich wirst du gestehen daſs sie einander sind, und einige auch entgegengesezt.

Prot. Nicht doch sofern sie Lust sind.

Sok. Da werden wir wieder auf dieselbe Rede getrieben, o Protarchos, und werden auch nicht einmal, daſs eine Lust von der andern verschieden sei, sondern daſs sie alle ähnlich sind, behaupten müssen. Und alle die eben angeführten Beispiele thun uns nichts; sondern wir werden das versuchen und vorbringen, was die schlechtesten unter allen, und die zugleich in solchen Reden ganz neu sind.

Prot. Was doch meinst du?

Sok. Daſs, falls ich dich nachahmen und mich wehren wollte, wenn ich etwa das Herz gehabt hätte zu sagen, daſs das unähnlichste dem unähnlichsten von allen am ähnlichsten

sei, ich nur dasselbe zu sagen brauchte, und wir zeigen uns dann wol jünger als billig, und unsere Rede wird uns festsizen und drauf gehn. Also laſs sie uns nur wieder umwenden. Und vielleicht wenn wir auf die selbigen Wendungen zurükkommen, werden wir miteinander einig werden.

Prot. Sage wie?

Sok. Nimm an, daſs ich nun meinerseits von dir gefragt würde, o Protarchos.

Prot. Wonach doch?

Sok. Einsicht und Erkenntniſs und Vernunft und alles übrige, was ich am Anfang als gut sezte, wird dem nicht, wenn ich nun weiter ausgefragt werde, was doch das Gute ist, eben dasselbe begegnen wie deiner Rede?

Prot. Wie so?

Sok. Als viele werden uns die sämmtlichen Erkenntnisse erscheinen, und einige einander unähnlich. Und werden auch einige gar irgendwie entgegengesezte: würde ich wol werth sein jezt Gespräch zu führen, wenn ich eben dies scheuend sagen wollte, keine Erkenntniſs werde je der andern unähnlich, so
14 daſs demnach diese Rede uns wie eine Fabel verloren ginge, und wir selbst uns nur auf irgend einer Unvernunft retteten? Sondern das darf keinesweges geschehen, auſser das Retten. Und eben dies gleiche deines und meines Sazes gefällt mir. Vielerlei Lust und unähnliche soll es geben, und vielerlei Erkenntniſs, und verschiedene. Diese Verschiedenheit nun, o Protarchos, in meinem Gut und in deinem wollen wir uns nicht verbergen, sondern den Muth haben, sie vor uns hinzustellen, ob sie nicht irgendwie weiter durchgeprüft uns zeigen sollte, ob man sagen muſs,

Lust oder Einsicht sei das Gute, oder ob etwas anderes Drittes. Denn jezt ist es uns doch wol nicht darum zu thun, daſs das was ich sage den Sieg davon tragen soll, oder das was du; sondern für das richtigste müssen wir doch wol beide streiten.

Prot. Das müssen wir freilich.

Sok. Laſs also zuerst diesen Saz noch mehr durch Uebereinkunft befestigen.

Prot. Welchen doch?

Sok. Der allen Menschen zu schaffen macht mit ihrem Willen und auch wider ihren Willen manchen und manchmal.

Prot. Erkläre dich deutlicher.

Sok. Ich meine den, auf den wir jezt eben gestoſsen sind, der von Natur gar wunderbar geartet ist. Denn daſs Eines vieles ist und Vieles eines, ist doch wunderbar zu sagen, und wol leicht zu streiten mit dem, der welches auch von beiden behauptet.

Prot. Meinst du wenn jemand sagte, daſs ich Protarchos, der ich von Natur Einer bin, doch auch wieder Viele wäre und einander entgegengesezte, indem er mich als groſs und klein sezte und als leicht und schwer und dergleichen noch tausenderlei?

Sok. Du bringst nur das vor, Protarchos, was schon gemein geworden ist von diesen Wunderbarkeiten über das Eine und Viele, und kurz zu sagen, von Allen schon eingestanden ist, daſs man daran nicht rühren dürfe, welche annehmen dies sei kindisch und leicht und gereiche nur den Reden sehr zur Verwikklung. Ja auch das nicht einmal, wenn einer von einer Sache alle Glieder, die zugleich Theile sind der Erklärung gemäſs theilend den, welcher zugäbe, dies alles sei eben

zusammen jenes Eine, den auslachte und tadelte, daſs er wunderliche Dinge einzuräumen genöthiget wäre, daſs nemlich das Eine vieles ist und unendliches, und das Viele wiederum nur Eines.

PROT. Was meinst denn du, o Sokrates, was noch nicht so zugestanden und gemein geworden ist über denselben Saz?

SOK. Wenn jemand, mein Kind, das Eine nicht aus dem Werdenden und Vergehenden nimmt, wie wir jezt eben thaten. Denn hievon und von einem solchen Eins, wie wir jezt eben besprachen, ist schon eingestanden, daſs man es nicht prüfen darf. Wenn aber jemand den Menschen als Einen sezt, und den Ochsen als Einen, und das Schöne als Eins, und das Gute als Eins, über diese und ähnliche Einheiten wird bei fleiſsigerer Behandlung und Auseinanderlegung leicht Streitigkeit entstehen.

PROT. Wie meinst du?

SOK. Zuerst ob man wol annehmen darf, daſs es dergleichen Einheiten gebe als wahrhaft seiend. Dann aber auch, wie doch diese, da jede von ihnen immer dieselbe ist, und weder Werden noch Untergang zuläſst, dennoch zuerst zwar eine solche Beharrlichkeit sei, hernach aber in dem Werdenden und Unendlichen wiederum, sei es nun als zerrissen und vieles geworden zu sezen ist, oder ganz in ihnen auſserhalb ihrer selbst, was doch für das unmöglichste von allem zu halten wäre, dieses selbige und Eine zugleich in Einem sowol als in Vielen wird. Dies ist das in dergleichen Dingen Eine und Viele, nicht aber jenes, o Protarchos, was aller Zweifel Ursache ist, wenn es nicht richtig bestimmt

wird, aber auch wieder aller Sicherheit wenn richtig.

Prot. Also müssen wir wol, o Sokrates, für jezt zuerst dieses verarbeiten.

Sok. Wie ich wenigstens rathen möchte.

Prot. Und nimm nur immer an, dafs wir hier alle dir in dergleichen folgen. Den Philebos aber wäre wol am besten, für jezt nicht durch Fragen aufzustören, da er ruhig liegt.

Sok. Wohl! Wobei soll man nun aber wol diesen grofsen und vielfältigen Streit über das Bezweifelte anfangen? Etwa hiebei?

Prot. Wobei?

Sok. Wir sagen doch, dafs Eines und
Vieles unter der Rede dasselbe werdend über-
all herumlaufe, wo nur etwas geredet wird,
immer und schon lange wie jezt. Und dafs
das weder jemals aufhören wird, noch auch
jezt erst angefangen hat; sondern es ist dies
soviel ich sehe ein unsterbliches und nie ver-
altendes Begegnifs der Reden selbst unter uns.
Wer aber von jungen Leuten zuerst davon ko-
stet, der, froh als hätte er einen ganzen Schaz
von Weisheit gefunden, ist ganz begeistert vor
Freude, und lüstern jegliche Rede aufzustö-
ren, indem er die Sache bald auf die eine
Seite wälzt und in eins zusammenrührt, bald
wieder sie aufwikkelt und zertheilt, zuerst und
am meisten sich selbst in Rathlosigkeit stür-
zend, zunächst aber auch, wen er jedesmal
festhält, sei es nun ein jüngerer oder ein äl-
terer oder von gleichem Alter mit ihm, ohne
weder des Vaters zu schonen noch der Mut-
ter, noch irgend eines andern Hörers, ja fast 16
auch nicht einmal der andern Thiere, nicht
nur der Menschen nicht. Denn Barbaren würde
er gewifs keinen schonen, wenn er nur ir-

gend woher einen Dolmetscher bekommen könnte.

Prot. Aber siehst du denn nicht, Sokrates, wieviel wir unserer sind, und alles Jünglinge? und fürchtest du nicht, daſs wir mit dem Philebos über dich herfallen, wenn du uns schmähst? Jedoch, denn wir verstehen recht gut was du meinst, wenn es eine Art giebt und einen Rath um eine so groſse Verwirrung aus unserer Rede ganz gelinde los zu werden, und einen bessern Weg als diesen zu unserm Saze zu finden: so sinne du es nur aus, und wir wollen dir nach Vermögen folgen. Denn nichts geringfügiges ist unsere dermalige Rede, o Sokrates.

Sok. Freilich nicht, ihr Kinder, wie euch Philebos immer anredet: und einen schönern Weg giebt es nicht, und kann es nicht geben, als welchen ich zwar immer liebe, oft aber auch schon, wenn ich ihn verloren hatte, in der Irre und rathlos zurükgeblieben bin.

Prot. Welcher ist dieser? er werde uns nur angezeigt.

Sok. Der zu beschreiben zwar gar nicht schwer ist, einzuschlagen aber sehr schwer. Denn alles, was jemals mit der Kunst zusammenhängend ist erfunden worden, hat man durch ihn entdekt. Siehe nun, welchen ich meine.

Prot. Sage nur.

Sok. Als eine wahre Gabe von den Göttern an die Menschen, wofür ich es wenigstens erkenne, ist einmal von den Göttern herabgeworfen worden durch irgend einen Prometheus, zugleich mit einem glanzvollesten Feuer, und die Alten besseren als wir und den Göttern näher wohnenden haben uns diese Sage

übergeben, aus Einem und Vielem sei alles,
wovon jedesmal gesagt wird daſs es ist, und
habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich
verbunden. Deshalb nun müſsten wir, da die-
ses so geordnet ist, immer Einen Begriff von
allem jedesmal annehmen und suchen; denn
finden würden wir ihn gewiſs darin. Wenn
wir ihn nun ergriffen haben, dann nächst dem
Einen, ob etwa zwei darin sind zu sehn, wo aber
nicht, ob drei oder irgend eine andere Zahl,
und mit jedem einzelnen von diesen darin be-
findlichen eben so, bis man von dem ursprüng-
lichen Einen nicht nur daſs es Eins und Vie-
les und Unendliches ist sieht, sondern auch
wievieles; des Unendlichen Begriff aber an
die Menge nicht eher anlegen, bis einer die
Zahl derselben ganz übersehen hat, die zwi-
schen dem Unendlichen und dem Einen liegt,
und dann erst jede Einheit von allem in die
Unendlichkeit freilassen und verabschieden.
So nun haben, wie ich sagte, die Götter uns
überliefert zu untersuchen und zu lernen und
einander zu lehren. Die jezigen Weisen un-
ter den Menschen hingegen sezen Eines, wie
sie es eben treffen, und Vieles schneller oder 17
langsamer als es sich gehörte, nach dem Ei-
nen aber gleich unendliches; das in der Mitte
hingegen entgeht ihnen, wodurch doch eben
zu unterscheiden ist, ob wir in unsern Reden
dialektisch oder nur streitsüchtig mit einander
verfahren.

Prot. In einigem, o Sokrates, glaube ich dich wol zu verstehen, von anderem aber muſs ich erst noch deutlicher vernehmen, wie du es meinst.

Sok. Ganz deutlich, o Protarchos, ist was ich meine an den Buchstaben; fasse es

also nur an dem, worin du selbst unterrichtet bist.

Prot. Wie so?

Sok. Der Laut ist uns doch wol Einer, der durch unsern Mund ausgeht, und unendlich mannigfaltig ist er auch wiederum bei Allen und Jedem.

Prot. Wie sollte er nicht!

Sok. Aber durch keines von diesen beiden verstehen wir doch irgend etwas, weder weil wir das Unendliche desselben kennen, noch weil das Eine, sondern weil das wievielerlei und welcherlei, dies ist es, was jeden von uns zum Sprachkundigen macht.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Und eben so was zum Tonkünstler macht ist ganz dasselbige.

Prot. Wie so?

Sok. Der Laut oder Ton ist es doch auch was jene Kunst ausmacht, und ist nur Einer in ihr?

Prot. Wie sollte er nicht!

Sok. Laſs uns nun aber auch ein zweifaches darin sezen, hohes und tiefes, und das Einstimmige als das dritte. Oder wie?

Prot. Allerdings so.

Sok. Aber noch lange verständest du nichts von der Tonkunst, wenn du nur dieses wüſstest; sondern nur, wenn du auch dies noch nicht eimal weiſst, bist du um es grade heraus zu sagen noch gar nichts werth in dieser Sache.

Prot. Freilich nicht.

Sok. Aber Freund, wenn du die Zwischenräume der Töne aufgefaſst hast, wieviel deren sind der Zahl nach, und welcherlei an Höhe und Tiefe und die Erklärungen dieser Zwischenräume, und wieviele Verbindungen

wieder aus ihnen entstehen, welche eben die Aelteren erkannt und uns ihren Nachfolgern überliefert haben sie Tonarten zu nennen, und eben so ähnliche Verhältnisse, die sich in den Bewegungen des Leibes finden, welche man in Zahlen gemessen, wie sie sagen wiederum Takte und Maaſse nennen muſs, und zugleich bedenken, daſs man eben so jedes, was hierin Eins und Vieles ist, untersuchen muſs; wenn du dies so aufgefaſst hast, dann bist du der Sache kundig geworden, und wenn du irgend etwas anderes auf eben die Weise untersucht und gefaſst hast, dann bist du darin zur Einsicht gelangt. Das unendliche aber jedes Begriffs und in jeglichem Dinge macht jedesmal, daſs du in der Kenntniſs auch nicht zu Ende kommst, und nicht zu nennen bist in der Sache noch mitzuzählen, da du ja in keiner Sache niemals irgend auf die Zahl siehst.

Prot. Sehr schön, o Philebos, scheint mir Sokrates, was er jezt gesagt hat, vorgetragen zu haben.

Phil. Auch mich dünkte es eben so. Allein was geht uns doch diese Rede an, daſs sie an uns ist gerichtet worden, und was will sie von uns?

Sok. Ganz mit Recht, o Protarchos, hat 18
uns Philebos hiernach gefragt.

Prot. Allerdings, und antworte ihm also.

Sok. Das will ich thun, sobald ich nur noch ein weniges über eben dieses werde auseinandergesezt haben. Nemlich wie wenn jemanden irgend etwas Eines vorgekommen ist, dieser, wie wir sagen, dabei nicht gleich auf das Unendliche sehen muſs, sondern zuvor irgend eine Zahl suchen; so auch auf der andern Seite wenn jemand genöthiget wäre das

Unendliche zuerst zu nehmen, mufs er nicht gleich auf das Eine, sondern wiederum auf eine Zahl, die doch jegliche eine bestimmte Menge in sich begreift, hinsehen, und so von Allen bei dem Einen endigen. Lafst uns aber wiederum an den Buchstaben das jezt gesagte betrachten.

Prot. Wie das?

Sok. Nachdem nemlich zuerst den Laut als ein unendliches aufgefafst hatte, war es nun ein Gott, oder irgend ein göttlicher Mensch, wie denn in Aegypten eine Sage geht welche sagt, es sei dies ein gewisser Theuth gewesen, welcher zuerst die Selbstlauter in diesem Unendlichen unterschied, nicht als Eines, sondern als mehrere, und dann wiederum andere, die zwar keinen Laut eigentlich, wol aber ein gewisses Geräusch geben, und wie diese ebenfalls eine gewisse Zahl ausmachen, und der endlich noch eine dritte Art der Buchstaben unterschied, die wir jezt stumme nennen: nächstdem aber sonderte er sowol die laut und geräuschlosen einzeln ab, als auch die Selbstlauter und die mittleren auf dieselbe Weise, bis er ihre Zahl zusammenfassend jeden einzeln und alle insgesammt Buchstaben nannte. Und da er sah, dafs niemand von uns auch nicht Einen für sich allein ohne sie insgesammt verstehen kann: so fafste er wiederum dieses ihr Band als Eines zusammen und als diese alle vereinigend, und benannte es daher als das Eine zu diesen die Sprachkunst.

Phil. Dies habe ich nun noch deutlicher als jenes nemlich in seiner Beziehung unter sich verstanden, o Protarchos. Dieselbe Kleinigkeit aber fehlt mir an der Rede auch jezt noch wie vorher.

Sok. Etwa, o Philebos, was dies wol zur Sache austrägt?

Phil. Ja das ist es, wonach Protarchos und ich schon lange suchen.

Sok. Wahrhaftig, ihr seid schon eben dabei, und sucht es doch, wie du sagst, noch immer?

Phil. Wie doch?

Sok. War uns nicht von Anfang an die Rede von Vernünftigkeit und Lust, welche von beiden zu wählen wäre?

Prot. Wovon anders?

Sok. Und jede von beiden sagen wir doch ist Eins?

Phil. Freilich.

Sok. Eben dieses also fragt die vorige Rede uns ab, wie doch jede von beiden Eines ist und Vieles, und wie nicht gleich unendlich, sondern zuvor jede ihre bestimmte Zahl hat, ehe das einzelne in ihnen unendlich geworden ist.

Prot. In eine gar nicht schlechte Auf- 19
gabe, o Philebos, hat uns ich weiſs nicht auf welche Weise rings herumführend Sokrates hineingeworfen. Siehe daher zu, welcher von uns beiden das jezt gefragte beantworten soll. Denn vielleicht ist es wol lächerlich, wenn ich, der ich die Rede vollständig zu übernehmen mich erklärt habe, nun, weil ich das jezt gefragte nicht zu beantworten vermag, es dir wieder zurükschiebe; noch lächerlicher aber bei weitem, glaube ich, wenn keiner von uns beiden es vermöchte. Ueberlege also, was wir thun sollen. Nach den Arten der Lust nemlich scheint mir Sokrates jezt zu fragen, ob es deren giebt oder nicht, und wieviele

und was für welche, und nach der Einsicht eben so auf dieselbe Weise.

Sok. Vollkommen richtig, o Sohn des Kallias Denn wenn wir dies nicht mit jedem Einen und ähnlichen und selbigen zu thun wissen, und eben so mit dem Gegentheil davon: so wird, wie die eben durchgeführte Rede uns nachgewiesen hat, keiner von uns in nichts auch nur irgend etwas werth sein.

Prot. So scheint es fast wol, o Sokrates, sich zu verhalten. Allein schön ist es freilich alles zu wissen dem Weisen; doch die nächstbeste Fahrt wenigstens scheint zu sein, daſs man sich selbst nicht verkenne. Was mir damit jezt gesagt sein soll, will ich dir erklären. Du hast uns allen, o Sokrates, diese Unterredung hier zugestanden und dich selbst um zu bestimmen, welches wol unter den menschlichen Besizthümern das vortreflichste sei. Denn da Philebos behauptete Lust, Vergnügen und Freude, und alles was es dergleichen giebt seien es, so hast du dem widersprochen, nicht dies wäre es, sondern jenes, was wir uns oft absichtlich wiederholen, und mit Recht, damit dem Gedächtniſs wohl eingeprägt beides geprüft werde. Du behauptest nemlich, wie zu sehen ist, was mit Recht ein besseres Gut als die Lust wenigstens genannt werden könne, sei Vernunft, Erkenntniſs, Verstand, Kunst, und alles damit verwandte, welches man müsse zu erlangen suchen, nicht aber jenes. Da nun beide Meinungen nicht ohne Widerspruch sind vorgebracht worden, haben wir dich scherzhafterweise bedroht, wir würden dich nicht nach Hause lassen, bis diese Reden so zu Ende gekommen, daſs etwas genügendes darüber bestimmt wäre. Und du hast

eingewilliget, und hiezu uns dich selbst hergegeben. Also sagen wir wie die Kinder, was einmal ordentlich geschenkt ist, kann nicht zurükgenommen werden. Höre demnach auf, dem jezt gesagten auf diese Weise zu begegnen.

Sok. Auf welche meinst du?

Prot. Daſs du uns in die Enge treibst,
und immer weiter zurük nach solchen Dingen
fragst, worauf wir dir im Augenblik keine
befriedigende Antwort zu geben wissen. Denn 20
das wollen wir nicht gelten lassen, daſs jezt
die Sache mit unser aller Rathlosigkeit endigen soll; sondern wenn wir es auszurichten unvermögend sind, muſst du es ausrichten, denn du hast es versprochen. Gehe also nun selbst mit dir zu Rathe, ob du die verschiedenen Arten der Lust und der Erkenntniſs aufstellen sollst, oder es lassen, falls du etwa auf eine andere Weise kannst und willst das jezt unter uns streitige irgend anderswie deutlich machen.

Sok. Nun habe doch ich nichts arges mehr zu erwarten, da du dich hierüber so erklärst. Denn dies, wenn du willst, macht aller Furcht über alles ein Ende. Ueberdies aber hat mir wol ein Gott selbst etwas in Erinnerung gebracht, zu unserm Besten.

Prot. Wie so? und was?

Sok. Reden, die ich schon lange gehört habe im Traume oder auch wachend, fallen mir jezt ein über Lust und Einsicht, daſs keines von beiden das Gute ist, sondern ein anderes drittes von ihnen verschiedenes und besseres als Beide. Zeigte sich uns nun dieses jezt deutlich: so wäre es mit der Lust schon vorbei, und sie könnte nicht siegen, denn das

Gute wäre nicht mehr einerlei mit ihr. Oder wie?

Prot. Allerdings so.

Sok. Und der Arten der Lust bedürften wir dann zur Bestimmung gar nicht mehr, wie ich meine und die Rede selbst im Fortgang es noch deutlicher zeigen wird.

Prot. Vortreflich gesagt, und führe es nun auf diese Art weiter.

Sok. Nur einiges wenige laſs uns vorher noch mit einander ausmachen.

Prot. Was doch?

Sok. Ist das Loos des Guten wol, nothwendig vollendet zu sein, oder nicht vollendet?

Prot. Vor allem andern offenbar doch das vollendetste, o Sokrates.

Sok. Und wie? ist das Gute genügend?

Prot. Wie sollte es nicht! und noch dazu übertrifft es hierin alles andere.

Sok. Und dies muſs man doch am allernothwendigsten davon sagen, daſs alles erkennende danach trachtet und strebt es zu gewinnen und für sich zu haben, und sich um alles übrige nichts kümmert, als nur um das, was mit dem Guten zugleich erlangt wird.

Prot. Dagegen ist nichts zu sagen.

Sok. Betrachten wir also, und beurtheilen nun das Leben der Lust, und das der Einsicht, indem wir sie getrennt betrachten.

Prot. Wie meinst du das?

Sok. Weder soll in dem der Lust irgend Einsicht sein, noch in dem der Einsicht irgend Lust. Denn wenn eines von beiden das Gute ist, darf dies weiter sonst gar nichts

bedürfen. Zeigt sich aber eines von beiden noch bedürftig, so kann uns dies nicht mehr das wahrhaft Gute sein.

Prot. Wie sollte es auch!

Sok. Wollen wir also den Versuch ma- 21
chen, an dir dieses zu prüfen?

Prot. Immerhin.

Sok. So antworte denn!

Prot. Sprich nur.

Sok. Möchtest du wol so leben, o Protarchos, daſs du dein ganzes Leben hindurch an allen gröſsten Vergnügungen dich vergnügtest?

Prot. Warum nicht?

Sok. Würdest du wol glauben daſs dir noch etwas fehle, wenn du dies ganz vollkommen hättest?

Prot. Keinesweges.

Sok. Sieh doch zu! von Einsehn und Wissen und gehörigem Folgern, möchtest du davon nichts auch nur sehn?

Prot. Und wozu? Denn ich hätte ja alles weil ich das Vergnügtsein hätte.

Sok. Auf diese Art also lebend würdest du zwar immer an jeglicher gröſsten Lust dich vergnügen —

Prot. Freilich.

Sok. Von Vernunft aber und Erinnerung, von Erkenntniſs und richtiger Meinung, auch nicht das mindeste habend, muſst du doch zuerst schon dieses, ob du vergnügt bist oder nicht, offenbar nicht wissen, da du ja aller Einsicht leer bist.

PROT. Nothwendig.

SOK. Und eben so, da du ja gar kein Gedächtniſs besizest, kannst du offenbar weder dessen, daſs du einst vergnügt warst, dich erinnern, noch kann dir von der Lust, die dir im Augenblikk zufällt, auch nur das mindeste Andenken zurükbleiben. Wiederum da du auch keine richtige Meinung hast, kannst du nicht einmal, indem du dich freust, urtheilen daſs du dich freust. Und da du aller Folgerungen beraubt bist, wirst du auch nicht einmal, daſs du in Zukunft noch vergnügt sein wirst, berechnen können, und so nicht ein menschliches Leben leben, sondern irgend eines Polypen oder eines Schaalthieres wie man sie im Meere findet. Ist es so, oder können wir uns die Sache irgend anderswie vorstellen?

PROT. Wie nur!

SOK. Ist uns nun wol ein solches Leben zu wählen?

PROT. Ganz zum Verstummen hat mich diese deine Rede jezt gebracht.

SOK. Laſs uns nur noch nicht abstehn, sondern nun auch das Leben der Vernunft vornehmen und betrachten.

PROT. Was für eines meinst du?

SOK. Ob wol einer von uns leben möchte, so daſs er zwar alle Einsicht und Vernunft und Wissenschaft und Erinnerung von allem hätte, Lust aber weder viel noch wenig genösse, und eben so wenig Unlust, sondern für dieses alles ganz unempfänglich wäre?

PROT. Keine von diesen beiden Lebensweisen ist mir wünschenswerth, noch wird

sie wol irgend einem andern glaube ich so vorkommen.

SOK. Wie aber eine beiderseitige, o Protarchos, aus beiden ganz gemeinschaftlich gemischte?

PROT. Aus Lust meinst du, und aus Vernunft und Einsicht?

SOK. So, und eben eine solche meine 22
ich.

PROT. Diese wird wol jeder eher als irgend eine von jenen wählen, und zu jenen dazu; nicht etwa nur einer, und ein anderer wieder nicht.

SOK. Verstehen wir nun wol, was uns aus der bisherigen Rede folgt?

PROT. Allerdings; es sind uns drei Lebensweisen vorgelegt worden; von ihrer zweien aber war keine genügend noch wünschenswerth weder für Menschen noch für irgend ein anderes lebendes Wesen.

SOK. Ist nun nicht von diesen schon soviel gewiſs, daſs keine von beiden das Gute in sich hatte? Denn sonst müſste sie ja genügend sein, und vollständig und allen Gewächsen und Thieren wünschenswerth, denen es nur irgend möglich wäre, so ihr ganzes Leben hinzubringen. Und wenn dennoch jemand von uns etwas anderes wählte, so ergriffe er das gegen die Natur des wahrhaft erwählungswerthen wider Willen aus Unwissenheit oder vermöge sonst einer unseligen Nothwendigkeit.

PROT. So muſs es sich allerdings wohl verhalten.

SOK. Daſs man also des Philebos Göttin,

und das Gute nicht für einerlei halten darf, das dünkt mich hinlänglich gezeigt zu sein.

Phil. Aber auch deine Vernunft, o Sokrates, ist nicht das Gute, sondern unterliegt wol denselbigen Einwendungen.

Sok. Vielleicht, o Philebos, die meinige wol, die wahrhafte und göttliche Vernunft aber glaube ich wol nicht, sondern mit der wird es sich wol ganz anders verhalten. Um den ersten Preis also streite ich mich nicht mit jenem gemeinsamen Leben für die Vernunft. Wegen der zweiten Stelle aber, müssen wir nun zusehn und überlegen, was wir thun wollen. Denn von diesem gemeinsamen Leben könnten wir nun jeder der eine die Vernunft für die Ursach halten, der andere die Lust. Und so wäre zwar keine von diesen beiden das Gute selbst, aber für die Ursache desselben könnte doch einer eine von beiden ansehn. Darüber nun möchte ich noch um so lieber mit unserem Philebos streiten, daſs, was das auch sei in diesem gemischten Leben, wodurch es zugleich erwählungswerth ist und gut, diesem nicht die Lust sondern die Vernunft das verwandtere und ähnlichere ist. Und sonach könnte man von der Lust weder daſs ihr die erste, noch daſs ihr die zweite Stelle zukäme, irgend mit Recht sagen, ja auch noch weiter als die Dritte steht sie zurük, wenn meiner Vernunft für jezt irgend zu glauben ist.

Prot. Allerdings, o Sokrates, scheint mir wenigstens jezt, die Lust gefallen zu sein gleichsam tödtlich getroffen von diesen jezigen Reden. Denn um den ersten Preis kämpfend unterliegt sie. Der Vernunft aber muſs man, wie es scheint, nachsagen daſs sie sehr

weislich um den ersten Preis sich nicht beworben hat; denn ihr wäre dasselbe begegnet. Geht nun die Lust auch des zweiten Preises verlustig: so würde ihr das ja auf alle Weise zur Schande gereichen bei ihren Verehrern, denn und auch denen würde sie nicht mehr so schön wie sonst erscheinen.

Sok. Wie also? ist es nun nicht besser sie lieber gleich lassen, und nicht indem wir sie auf die schärfste Probe nehmen und ganz durchprüfen, ihr wehe thun?

Prot. Das ist nichts gesagt, Sokrates!

Sok. Etwa weil ich etwas unmögliches ausgesprochen, der Lust weh thun?

Prot. Wenigstens nicht darum allein, sondern auch weil du nicht bedenkst, daſs keiner von uns dich loslassen wird, bis du dies ganz zu Ende führst in deiner Rede.

Sok. Weh also, Protarchos, über die vielen Reden die wir noch vor uns haben, und die gar nicht leicht sind für jezt. Denn es zeigt sich wol, daſs noch anderer Künste bedarf wer für die Vernunft auf den zweiten Preis losgehn will, um andere Pfeile zu haben als unsere vorigen Reden. Doch vielleicht sind einige auch wohl dieselben. Also wollen wir nur.

Prot. Wie sollten wir auch nicht.

Sok. Den Anfang aber laſs uns ja versuchen recht vorsichtig festzustellen.

Prot. Was für einen meinst du?

Sok. Laſs uns alles was jezt ist in dem Ganzen, in zwei Theile theilen, oder lieber wenn du willst in dreie.

Prot. Wolltest du wol erklären wonach?

Sok. Einige von den vorigen Reden wollen wir wieder aufnehmen.

Prot. Welche denn?

Sok. Gott, sagten wir ja wol, habe von dem Seienden einiges als unbegrenzt gezeigt, anderes mit Grenze.

Prot. Allerdings.

Sok. Diese also sezen wir als zwei von diesen Arten; als die dritte aber das aus diesen beiden in Eins zusammengemischte. Ich werde aber wie es scheint lächerlich, wenn ich nach Arten etwas gehörig auseinander stelle, und zusammenzähle.

Prot. Wie meinst du das, Guter?

Sok. Mir kommt schon wieder vor, als ob noch eine vierte Gattung nöthig wäre.

Prot. Sage welche.

Sok. Sieh doch auf die Ursache der Vermischung dieser beiden mit einander, und seze mir diese zu jenen als die vierte.

Prot. Wirst du etwa auch eine fünfte noch brauchen, welche ihre Trennung bewirkt?

Sok. Vielleicht; doch glaube ich für jezt wol nicht. Sollte es indeſs nöthig sein, so wirst du mir schon nachsehen, wenn ich noch auf eine fünfte Jagd mache.

Prot. Warum auch nicht.

Sok. Zuerst nun laſs uns von diesen vieren die dreie aussondern, und versuchen, da wir die zweie von ihnen jedes gar vielfach zerspalten und zerrissen sehen, ob wir, wenn

wir sie werden jedes in Eins zusammengebracht haben, bemerken können wie wol jedes von ihnen Eins und Vieles war.

Prot. Wenn du mir dies noch deutlicher erklärtest, könnte ich vielleicht folgen.

Sok. Die zweie also, die ich vorlege, sollen sein die eben genannten, das eine das unbegrenzte, das andere das begrenzte. Dafs 24
nun das unbegrenzte gewissermafsen Vieles ist, will ich versuchen dir zu erklären, das begrenzte aber soll auf uns warten.

Prot. Es warte.

Sok. Sieh also. Es ist freilich schwierig und streitig, was ich dich auffodere zu betrachten, aber betrachte es doch. Zuerst an dem wärmeren und kälteren sieh doch ob du wol eine Grenze bemerken kannst, oder ob nicht das Mehr und Weniger, welches diesen Gattungen einwohnt, so lange es ihnen einwohnt, gar kein Ende entstehn läfst; denn sobald ein Ende entstände, wäre es selbst auch zu Ende.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Und immer, behaupten wir doch, ist in dem kälteren sowol als wärmeren das mehr nnd weniger.

Prot. Allerdings.

Sok. Immer also, deutet unsere Rede an, werden diese Beiden kein Ende haben, und da sie also ohne Ende sind, sind sie doch auf alle Weise unbegrenzt.

Prot. Und das gar stark, o Sokrates.

Sok. Sehr gut, lieber Protarchos, hast du dies aufgefafst und mich erinnert, dafs auch dieses Gar stark, was du jezt ausgesprochen hast, und das Gar schwach ganz dieselbe Be-

deutung haben, wie das mehr und weniger. Denn worin sie sich befinden, das lassen sie nicht bestimmter Gröſse sein; sondern indem sie in jegliche Handlung ein stärkeres als das schwächere und umgekehrt einzeichnen, bewirken sie ein mehr und minder, und machen die bestimmte Gröſse verschwinden. Denn wie wir eben sagten, wenn sie die bestimmte Gröſse nicht verschwinden machten, sondern diese und das gemessene in die Stelle des mehr und minder und stark und schwach eintreten lieſsen: so müſsten diese selbst aus ihrer Stelle verloren gehn in der sie sich befanden. Denn sie wären nicht mehr wärmeres und kälteres, wenn sie die bestimmte Gröſse aufnähmen. Denn immer vorwärts schreitet das wärmere, und bleibt nicht, und eben so auch das kältere. Das von bestimmter Gröſse aber steht still, und ist aufgehalten im Fortschreiten. Dem zufolge also wäre das Wärmere unbegrenzt, und sein Gegentheil auch.

Prot. Das leuchtet freilich ein, o Sokrates; aber wie du auch sagtest, es ist nicht leicht zu folgen. Wird es indeſs wieder und immer wieder vorgetragen, so muſs wol erhellen, daſs Fragender und Gefragter hinreichend darüber einverstanden sind.

Sok. Sehr wol bemerkt, und wir müssen versuchen es so zu machen. Jezt aber sieh doch zu, ob wir nicht dieses als ein Merkmal von der Natur des Unbegrenzten annehmen wollen, um nicht alles durchgehend die Sache in die Länge zu ziehn.

Prot. Welches meinst du?

Sok. Alles woran wir sehen, daſs es mehr und weniger wird, und das stark und

schwach und sehr und alles dergleichen annimmt, dies alles müssen wir unter die Gattung des Unbegrenzten als unter eins zusam- 25
menstellen nach unserer vorigen Rede, da wir sagten, daſs wir alles zerspaltene und zerrissene nach Vermögen müſsten suchen unter Einen Begriff einzuzeichnen, wenn du dich erinnerst.

Prot. Wohl erinnere ich mich.

Sok. Also was nun dieses nicht annimmt, sondern alles entgegengesezte hievon annimmt, zuerst das Gleiche und die Gleichheit und das zwiefache und was sonst Eine Zahl ist zu einer anderen und Ein Maaſs zum andern, wenn wir dies alles unter das Begrenzte rechneten, würden wir wol ganz recht daran thun. Oder wie meinst du?

Prot. Ganz vortreflich, o Sokrates.

Sok. Wol! aber das Dritte aus diesen beiden gemischte, welche Gestalt sollen wir sagen daſs dieses habe?

Prot. Auch das, denke ich, wirst du mir wol sagen.

Sok. Ein Gott wol, wenn anders einer meine Bitten erhören will von den Göttern.

Prot. So bete denn, und sieh zu.

Sok. Ich sehe schon, und es dünkt mich allerdings, o Protarchos, einer von ihnen uns jezt gewogen zu sein.

Prot. Wie meinst du das, und woran erkennst du es?

Sok. Das will ich dir eben sagen; folge du nur meiner Rede.

Prot. So sage denn.

Sok. Wir nannten doch eben etwas wärmeres und kälteres. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sok. Nimm nun auch noch trokkneres und feuchteres dazu, und mehr und weniger, und schnelleres und langsameres und gröſseres und kleineres, und was wir sonst noch vorher unter den das mehr und minder annehmenden Begriff zusammengestellt haben.

Prot. Du meinst unter den des unbegrenzten?

Sok. Ja. Und mit diesem vermische hierauf wiederum die Familie der Begrenzung.

Prot. Was für eine?

Sok. Die wir auch vor kurzem, wiewol wir gesollt hätten, so wie wir die des Unbegrenzten in eins zusammenbrachten, so auch die des grenzartigen zusammenbringen, nicht zusammengebracht haben. Aber vielleicht wird es auch jezt noch das nämliche bewirken; haben wir diese beiden zusammengebracht, so wird uns auch jene deutlich werden.

Prot. Welche und wie meinst du?

Sok. Ich meine die des gleichen und zwiefachen, und jede welche sonst noch macht, daſs das entgegengesezte aufhört sich ungleich zu verhalten, und welche durch Einbringung des gleichmäſsigen und znsammenstimmenden eine Zahl hervorbringt.

Prot. Ich verstehe. Du willst nemlich offenbar sagen, daſs, wenn ich diese mische, gewisse Erzeugnisse aus jedem derselben herauskommen werden.

Sok. Das will ich offenbar.

Prot. Sprich also weiter.

Sok. Pflegt also nicht bei Krankheiten die richtige Gemeinschaft beider das Wesen der Gesundheit zu erzeugen?

Prot. Allerdings.

Sok. Und wenn in hohes und tiefes, in 26
schnelles und langsames, als unbestimmt, eben dieses selbige hineinkommt, wird es nicht indem es eine Begrenzung bewirkt zugleich die gesammte Tonkunst aufs vollkommenste darstellen?

Prot. Allerdings.

Sok. Und wenn in Kälte und Hize hineinkommt, so wird das allzuheftige und unbegrenzte aufgehoben, und darin das angemessene und ebenmäſsige bewirkt.

Prot. Wie anders?

Sok. Hieraus also entstehn uns die geregelten Zeiten und alles was nur schön ist, wenn das unbegrenzte und das die Begrenzung in sich habende vermischt werden.

Prot. Wie anders!

Sok. Und tausenderlei anderes übergehe ich anzuführen; wie nächst der Gesundheit auch Schönheit und Stärke, und in der Seele wiederum vielerlei anderes herrliches. Denn Uebermuth und jegliche Schlechtigkeit aller Art sah diese Göttin wohl, schöner Philebos, daſs keine Begrenzung weder der Lust noch der Sättigung in ihnen sei, und hat daher Gesez und Ordnung als Begrenzung in sich habend eingerichtet; und du zwar sagtest, sie erschöpfe, ich aber behaupte sie erhalte. Wie aber erscheint es dir, o Protarchos?

Prot. Gar sehr, o Sokrates, ist es so auch nach meinem Sinne.

Sok. Diese dreie also hätte ich abgesprochen, wenn du dich besinnst.

Prot. Ich glaube wol es zu verstehen, eines nemlich denke ich erklärst du als das unbestimmte, eines, das zweite nemlich, als die Bestimmung in den Dingen, das Dritte aber habe ich noch nicht recht inne, was du damit sagen willst.

Sok. Die Menge hat dich eben verwirrt, o Bester, in der Erzeugung dieses dritten. Wiewol ja auch das unbegrenzte uns viele Arten darbot, doch aber eingezeichnet unter das mehr und seines Gegentheils Begriff erschien es uns als Eins.

Prot. Richtig.

Sok. Die Begrenzung aber hatte weder vieles unter sich, noch waren wir auch im mindesten schwierig, daſs sie vielleicht nicht eins wäre ihrer Natur nach.

Prot. Wie konnten wir auch!

Sok. Gar nicht freilich. Unter dem dritten aber sage nur meinte ich das gesammte Erzeugniſs dieser beiden als eines sezend, die Erzeugung zum Sein durch die mit der Begrenzung sich ergebenden Maaſse.

Prot. Ich habe verstanden.

Sok. Aber wir behaupteten, es sei noch ein vierter Begriff zu den dreien zu untersuchen; und das ist eine gemeinsame Untersuchung. Denn sieh nur, ob dich nothwendig dünkt, daſs alles werdende kraft einer Ursache werde.

Prot. Allerdings; denn wie könnte es wol ohne dies werden?

Sok. Also der Begriff des bewirkenden ist nur dem Namen nach von dem der Ursache verschieden, und das Bewirkende und Ursächliche würde mit Recht eines genannt.

Prot. Mit Recht.

Sok. Eben so das Bewirkte und das Wer- 27
dende finden wir gewiſs auch, wie das obige, nur dem Namen nach verschieden. Oder wie?

Prot. Allerdings so.

Sok. Und das Bewirkende führt doch immer an, seiner Natur nach, das Bewirkte aber folgt als werdendes jenem.

Prot. Freilich.

Sok. Ein anderes also und nicht dasselbe ist die Ursache, und das der Ursache bei dem Werden dienende.

Prot. Wie anders?

Sok. Also das Werdende und das woraus wird insgesammt stellten uns jene drei Begriffe dar.

Prot. Allerdings.

Sok. Was aber nun jenes sämmtlich bildet, wollen wir für das vierte erklären, die Ursache, als hinlänglich für verschieden von jenen anerkannt.

Prot. Das wollen wir.

Sok. Gut wäre es nun wol, nachdem wir sie alle viere bestimmt haben, wenn wir sie wegen besserer Erinnerung jedes Einzelnen noch einmal der Reihe nach aufzählten.

Prot. Sehr gut.

Sok. Den ersten also nenne ich das Unbegrenzte, den zweiten die Begrenzung, dann den dritten aus diesen das gemischte und gewordene Sein; und wenn ich nun der Mischung und des Werdens Ursache den vierten nenne, würde ich dann wohl fehlen?

Prot. Wie solltest du?

Sok. Wohl! worauf geht nun weiter unsere Rede? und weshalb sind wir hierauf gekommen? War es nicht dieses, daſs wir, wem der zweite Preis zukäme, untersuchen wollten, ob der Lust oder der Vernünftigkeit? War es nicht so?

Prot. So war es freilich.

Sok. Können wir nun nicht jezt, nachdem wir dies so unterschieden, vielleicht auch das Urtheil richtiger abfassen über das erste und zweite, worüber wir vorher im Streit waren.

Prot. Vielleicht.

Sok. Wolan! als Sieger erkannten wir doch das gemischte Leben aus Lust und Vernunft. War es nicht so?

Prot. Es war.

Sok. Und dieses Leben sehen wir doch leicht was für eines es ist, und von welcher Gattung.

Prot. Wie sollten wir nicht!

Sok. Und werden wol denke ich behaupten, es sei ein Theil unserer dritten Gattung. Denn nicht aus irgend zweien gemischt ist jene, sondern aus allem unbegrenzten von der Begrenzung gebundenem, so daſs mit Recht dieses gekrönte Leben ein Theil von jener wäre.

Prot. Mit ganz vollkommenem Recht.

Sok. Wol! wie aber nun deines, o Philebos, was nur angenehm und ungemischt ist, unter welche von den beschriebenen Gattungen würden wir es zu sezen haben um es richtig zu sezen? Antworte mir aber so, ehe du dich erklärst.

Phil. Sprich nur.

Sok. Haben wol Lust und Unlust eine Grenze? oder gehören sie zu dem das Mehr und minder aufnehmenden?

Phil. Ja zu dem das Mehr, o Sokrates. Denn die Lust wäre ja auch nicht alles Gute, wenn sie nicht unbegrenzt wäre, sowol der Menge als dem Grade nach.

Sok. Und so doch auch die Unlust, o Philebos, nicht alles Uebel. So dafs wir wol auf etwas anderes sehen müssen, als auf die Natur des unbegrenzten, um den Lüsten einen Antheil an dem Guten zu sichern. Aus diesem 28
unbegrenzten also sei sie dir hervorgegangen. Vernunft aber und Erkenntnifs und Einsicht, welchem von den vorherbeschriebenen, o Protarchos und Philebos, müssen wir diese wol beigesellen um nicht zu freveln? Denn es dünkt mich nicht wenig darauf zu beruhen, ob wir über diese Frage richtig entscheiden oder nicht.

Phil. Du willst eben deinen Gott recht hervorheben und verherrlichen, o Sokrates.

Sok. Auch du Freund deine Göttin. Das gefragte aber ist uns doch zu beantworten.

Prot. Daran sagt Sokrates ganz recht, und wir müssen ihm gehorchen.

Phil. Für mich aber hast du dich ja schon anheischig gemacht zu reden, Protarchos.

Prot. Freilich wol. Jezt aber weiſs ich fast keinen Rath und bitte dich Sokrates, du wollest selbst unser Wortführer sein, damit wir nicht gegen deinen Kämpfer uns versündigend etwas miſstöniges vorbringen.

Sok. Darin muſs ich dir Folge leisten, o Protarchos; auch legst du mir nichts schweres auf, sondern ich habe in der That, wie Philebos sagt, dich im Scherz durch Feierlichkeit aus der Fassung gebracht, als ich fragte, zu welcher Gattung Vernunft und Erkenntniſs gehörten.

Prot. Das hast du freilich sehr, o Sokrates.

Sok. Es ist aber gar leicht. Denn alle Weisen stimmen darin zusammen, recht um sich selbst zu verherrlichen, daſs die Vernunft der König ist Himmels und der Erden. Und vielleicht haben sie Recht. Laſs uns aber ausführlicher die Untersuchung über ihre Gattung anstellen.

Prot. Führe sie nur wie du willst, und wende nicht vor, sie wäre zu lang; denn dadurch wirst du uns nicht zuwider sein.

Sok. Wohl gesprochen! und laſs uns etwa mit dieser Frage anfangen.

Prot. Mit welcher?

Sok. Ob wir wol, o Protarchos, sagen wollen, über alles insgesammt und über dies sogenannte Ganze wallte die Gewalt des Vernunftlosen und des Zufälligen und das Ohngefähr, oder im Gegentheil, wie auch unsere Vorfahren gesagt haben, eine wundervolle

Vernunft und Einsicht beherrsche alles anordnend?

Prot. Gar ist ja beides nicht zu vergleichen, du wunderbarer Sokrates; denn was du jezt sagst, ist ja nicht einmal erlaubt. Zu sagen aber, dafs Vernunft es alles anordnet, ziemt dem, der Welt und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaut, und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben.

Sok. Willst du also, dafs auch wir mit den Früheren einstimmend behaupten, dies verhalte sich so, und zwar nicht nur in der Meinung wir könnten wol fremdes ohne Gefahr nachsagen, sondern dafs wir auch mit die 29
Gefahr tragen und den Tadel theilen, wenn ein gewaltiger Mann sagt, es verhalte sich so nicht, sondern ganz unordentlich.

Prot. Wie sollte ich das nicht wollen!

Sok. So komm und sieh was uns hierüber nun weiter folgt.

Prot. Sage nur.

Sok. Was zur Natur der Leiber aller Lebendigen gehört, Erde, Feuer, Wasser und auch Luft, wie die Beklommenen rufen, finden wir doch in der Zusammensezung des Ganzen.

Prot. Gar recht. Denn beklommen sind wir wahrhaftig auch aus Rathlosigkeit in unsern jezigen Verhandlungen.

Sok. Wohl! Von dem allen nun, wie es in uns ist nimm nur dieses an.

Prot. Was doch?

Sok. Dafs von diesen jegliches sich nur

gar sparsam in uns findet und schlecht; und nirgend irgend etwas rein und den seiner Natur eigenen Kräften ganz entsprechend. Nimm es nur an einem recht wahr, und sieh dann wie es überall dasselbe ist. Wie Feuer ist doch in uns, und ist auch in dem Ganzen?

Prot. Wie sollte es nicht?

Sok. Und nicht wahr, wenig ist doch dessen in uns, und schwaches und schlechtes; das aber in dem Ganzen ist bewundernswürdig viel und schön und in der vollen Kraft, welche dem Feuer zukommt?

Prot. Ganz richtig ist was du sagst.

Sok. Wie aber? nährt sich etwa und entsteht aus diesem, und wird beherrscht das Feuer des Ganzen von dem Feuer in uns? oder im Gegentheil hat nicht von jenem das meinige und deinige und das aller andern Lebendigen eben alles dieses?

Prot. Diese Frage verdient nicht einmal eine Antwort.

Sok. Ganz recht; und dasselbige denke ich wirst du auch sagen von der Erde in den Lebendigen hier und der im Ganzen, und von allem übrigen wonach ich nur eben fragte. Antwortest du so?

Prot. Wen dürfte man wol für ganz bei Sinnen halten, wenn er anders antwortete?

Sok. Wol niemanden. Aber folge nun auch dem nächsten. Alles eben erwähnte, wenn wir es in Eins verbunden sehen, nennen wir es dann nicht Leib?

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sok. Dasselbe nimm nun auch an, von

dem was wir Welt nennen. Denn ganz auf dieselbe Weise wäre es doch auch ein Leib, da es zusammengesezt ist aus demselbigen.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Wird nun wol von diesem Leibe insgesammt unser Leib, oder von dem unsrigen jener genährt werden, und was wir vorhin schon davon sagten, erhalten und haben?

Prot. Auch dies, o Sokrates, ist gar nicht der Frage werth.

Sok. Etwa aber folgendes mehr? Oder was wirst du sagen?

Prot. Laſs nur hören was. 30

Sok. Unser Leib, wollen wir nicht sagen, der habe eine Seele?

Prot. Offenbar wollen wir das.

Sok. Woher aber, o lieber Protarchos, sollte er sie erhalten haben, wenn nicht auch des Ganzen Leib beseelt wäre, dasselbe habend wie er, und noch in jeder Hinsicht trefflicher?

Prot. Offenbar wol nirgends anders her, o Sokrates.

Sok. Denn wir glauben doch nicht, o Protarchos, daſs jene vier, die Begrenzung und das Unbegrenzte und das Gemeinsame und der Begriff der Ursache, welcher allen insgesammt als das vierte einwohnt, daſs dieser bei uns zwar, die Seele bildend, und die Leibesstärke hervorbringend und des kränkelnden Leibes Heilkunst, und anderwärts anderes zusammensezend und herstellend, deshalb die gesammte und vielfältige Weisheit genannt wird, daſs aber, wiewol eben dasselbe alles im gan-

zen Himmel sich findet in grofsen Massen und noch dazu schön und rein, es dort nicht sollte Rath gewufst haben für die Hervorbringung des schönsten und vortreflichsten?

Prot. Das liefse sich ja keinesweges denken.

Sok. Also wenn das nicht ist, würden wir wol jener Rede folgend richtiger sagen, dafs, wovon wir nun schon so oft gesprochen haben, des Unbegrenzten in dem Ganzen gar vieles ist, und auch Begrenzung genug, und aufser diesen eine nicht schlechte Ursache, welche Jahre und Jahreszeiten und Monate ordnend und bestimmend und mit vollem Rechte Weisheit und Vernunft kann genannt werden.

Prot. Mit vollem Recht freilich.

Sok. Weisheit und Vernunft aber können doch ohne Seele unmöglich sein?

Prot. Freilich nicht.

Sok. Also in der Natur des Zeus, wirst du sagen, wohne eine königliche Seele und königliche Vernunft von wegen der Kraft der Ursache, und anderes Schöne in anderem, nenne man es wie es jeglichem lieb ist.

Prot. Gewifs.

Sok. Und diese Rede, o Protarchos, glaube ja nicht dafs wir etwa umsonst herbeigeführt haben, sondern sie ist zuerst jenen schon längst ausgesprochenen, dafs immer über das Ganze Vernunft herrscht, genau verbündet.

Prot. Das ist sie gewifs.

Sok. Und dann hat sie auch die Antwort hergegeben auf meine Frage, dafs nemlich die Vernunft zu der als das Ursächliche

in allem beschriebenen Gattung gehört unter den vieren, von denen uns diese auch eine war. Denn nun hast du ja schon unsere Antwort.

Prot. Und ganz befriedigend, wiewol ich nicht gemerkt hatte, daſs du antwortetest.

Sok. Es gewährt ja eine Erholung von dem Ernst, o Protarchos, bisweilen zu scherzen.

Prot. Wohl gesprochen.

Sok. Zu welcher Gattung also die Vernunft gehört, und welche Kraft sie besizt, das ist uns nun ja wol gehörig erklärt.

Prot. Allerdings. 51

Sok. Und die Gattung der Lust hat sich uns ja auch schon längst gezeigt.

Prot. Ja freilich.

Sok. Laſs uns aber auch dieses von beiden wol im Sinne behalten, daſs die Vernunft der Ursach verwandt war und aus dieser Gattung, die Lust aber selbst unbegrenzt und aus der weder Anfang noch Mitte noch Ende von selbst in sich habenden noch je haben werdenden Gattung.

Prot. Das wollen wir behalten. Wie sollten wir auch nicht!

Sok. Nächstdem müssen wir, worin jedes von beiden ist und durch welches Ereigniſs es wird, wenn es wird, wol erwägen zuerst von der Lust, wie wir auch ihre Gattung zuerst erforscht haben, so auch dieses zuerst. Abgesondert jedoch von der Unlust möchten wir die Lust wol schwerlich jemals gehörig erforschen können.

Prot. Also wenn wir diesen Weg gehn müssen, laſs ihn uns gehn.

Sok. Dünkt dich nun wol von ihrer Entstehung dasselbe, wie mich?

Prot. Was doch?

Sok. In der Gattung des gemischten scheinen mir ihrer Natur gemäſs Lust und Unlust zugleich zu entstehen.

Prot. Das gemischte, lieber Sokrates, bringe uns nochmals in Erinnerung, welches von den vorher beschriebenen du dadurch bezeichnen willst.

Sok. Das soll nach Vermögen geschehen, du Wunderbarer.

Prot. Wohl gesprochen.

Sok. Unter dem gemischten also wollen wir das verstehen, was wir unter den vieren als das dritte aufgeführt haben.

Prot. Was du nach dem Unbegrenzten und der Begrenzung aufstelltest, wohin du auch die Gesundheit glaube ich und die Zusammenstimmung rechnetest?

Sok. Sehr schön gesagt. Nun aber merke möglichst auf.

Prot. Rede nur.

Sok. Ich sage also, daſs wenn die Zusammenstimmung in den Lebendigen aufgelöst wird, zugleich auch eine Auflösung der Natur und eine Erzeugung von Schmerz alsdann erfolge.

Prot. Das läſst sich hören.

Sok. Wird sie aber wiederum gestimmt, und geht in ihre eigenthümliche Natur zurük, dann, müssen wir sagen, entsteht Lust, wenn wir über das gröſste in wenigen Worten aufs schleunigste uns erklären sollen.

Prot. Ich glaube wol, daſs du richtig

erklärst, o Sokrates. Laſs uns aber doch versuchen, dasselbe noch einleuchtender zu sagen.

Sok. Also, das alltägliche und augenscheinliche ist doch am leichtesten zu erkennen?

Prot. Welches?

Sok. Der Hunger ist doch eine Auflösung und Unlust.

Prot. Ja.

Sok. Wenn aber durch Speise wieder eine Erfüllung entsteht, so ist das Lust.

Prot. Ja.

Sok. Der Durst wiederum ist Verderben und Unlust; und die das ausgetroknete wieder mit Feuchtigkeit anfüllende Thätigkeit ist Lust. Wiederum die Zergehung und Auflösung, welche widernatürlich in der Hize bewirkt wird, ist Unlust, die naturgemäſse Wiederherstellung 32
aber und Erfrischung ist Lust.

Prot. Allerdings.

Sok. Auch im Frost ist die dem Lebendigen widernatürliche Erstarrung der Feuchtigkeiten Unlust; treten sie aber wieder in den vorigen Zustand zurük und zergehen, so ist diese naturgemäſse Veränderung Lust. Und mit einem Wort, sieh zu, ob dir die Erklärung gerecht ist, welche aussagt, daſs wenn die aus dem Unbegrenzten und der Begrenzung gemäſs der beseelten Natur entstandene Art, welche ich dem vorigen schon erklärt habe, verdirbt, ihre Verderbniſs Unlust sei, der Weg aber in ihr Sein und Bestehen, diese Rükkehr wiederum sei in allem Lust.

Prot. So sei es; denn das scheint mir doch ein Gepräge zu haben.

Sok. Dies also wollen wir sezen als Eine

Art von Lust und Unlust in diesen beiderlei Zuständen.

Prot. Es stehe fest.

Sok. Denke dir nun aber auch in Bezug auf die Erwartung dieser Zustände das Vorgefühl der Seele selbst vor dem angenehmen angenehm und ermuthigend, das vor dem unlustigen aber fürchtend und schmerzlich.

Prot. Dies ist also eine andere Art von Lust und Unlust, welche ganz abgesondert von dem Leibe der Seele allein durch die Erwartung entsteht.

Sok. Richtig aufgefaſst. Und an diesen Zuständen glaube ich nach meiner Meinung wenigstens, da beide rein entstehen wie es scheint und unvermischt Lust mit Unlust, wird offenbar werden, wie es um die Lust steht, ob die ganze Gattung begehrungswerth ist, oder ob dieses wol nur einer andern von unsern vorher beschriebenen Gattungen beizulegen ist, der Lust und Unlust aber, wie dem warmen und kalten und allem dergleichen, nur daſs sie bisweilen wol begehrungswerth ist, bisweilen aber auch wieder nicht, weil sie nemlich Güter wol nicht sind, bisweilen aber doch und einige von ihnen die Natur des Guten annehmen können.

Prot. Ganz richtig sagst du, daſs auf diesem Wege irgendwie das herauskommen muſs worauf wir Jagd machen.

Sok. Zuerst nun laſs uns dieses bedenken, daſs wenn wirklich, wie wir sagten, Schmerz ist wenn das Lebende verdirbt, und wenn es sich wieder herstellt Lust, wir doch in Bezug auf die welche eben jezt weder ver-

derben noch sich wiederherstellen, überlegen müssen, was für eine Beschaffenheit wol jedes Lebendige dann an sich haben muſs, wann es ihm auf diese Art ergeht. Gieb aber sehr wol Acht, und sage, ist es nicht ganz nothwendig, daſs in dieser Zeit jegliches Lebendige eben so wenig Lust haben kann als Unlust, weder viel noch wenig?

Prot. Nothwendig freilich.

Sok. Also giebt es für uns noch einen 33
dritten solchen Zustand, auſser dem des Vergnügtseins und dem des Betrübtseins.

Prot. Wie sollte es nicht!

Sok. Wolan, also diesen suche nur im Sinn zu behalten. Denn es kommt nicht wenig darauf an bei der Beurtheilung der Lust, ob wir diesen im Sinne haben oder nicht. Ein weniges aber laſs uns, wenn du willst, von ihm durchgehn.

Prot. Sage nur was.

Sok. Den der die Lebensweise der Einsicht gewählt hat, weiſst du wol, daſs nichts hindert auf diese Weise zu leben.

Prot. Du meinst so, daſs er weder vergnügt sei, noch unlustig?

Sok. Denn es wurde damals gesagt bei der Vergleichung der Lebensweisen, daſs wer die der Vernunft und der Einsicht gewählt habe, der Lust weder viel noch wenig haben müsse.

Prot. So ist freilich gesagt worden.

Sok. So könnte es demnach um jenen stehen, und vielleicht ist es nichts wunderbares, wenn unter allen Lebensweisen diese die göttlichste ist.

Prot. Wahrscheinlich ist es wenigstens nicht, daſs die Götter Lust haben oder das Gegentheil.

Sok. Gar nicht wahrscheinlich. Unziemlich für sie wäre wenigstens beides. Allein dies wollen wir hernach noch bedenken, wenn es zur Sache gehört, und wollen es der Vernunft zum zweiten Preise, wo wir doch zum ersten nicht können, zulegen.

Prot. Sehr richtig gesagt.

Sok. Nun aber, jene andere Art der Lust, welche wir der Seele allein zuschrieben, entsteht doch ganz durch das Gedächtniſs.

Prot. Wie das?

Sok. Es scheint wir werden wol zuerst vornehmen müssen, was Gedächtniſs ist, und noch früher als Gedächtniſs wol die Wahrnehmung, wenn uns diese Dinge irgend deutlich werden sollen.

Prot. Wie meinst du das?

Sok. Nimm an, daſs von den jedesmaligen Vorkommenheiten an unserm Leibe einige in dem Leibe selbst sich verlieren, ehe sie zur Seele hindurch gelangen, so daſs sie jene untheilnehmend lassen, andere aber durch beide hindurch gehend, gleichsam eine eigenthümliche und beiden gemeinschaftliche Erschütterung zurüklassen.

Prot. Das stehe fest.

Sok. Wenn wir nun sagen, daſs die nicht durch beide hindurch sich entstrekkende unserer Seele entgehen, die aber durch beide ihr nicht entgehen, würden wir dann wol ganz richtig sprechen?

Prot. Warum nicht?

Sok. Denn verstehe nur das Entgehen nicht so, als meinte ich hier das Entstehen eines Vergessens; denn das Vergessen ist das Aufhören der Erinnerung, und diese ist da wovon jezt die Rede ist noch nicht entstanden; und von einem Verlust dessen zu reden was weder ist noch schon geworden ist wäre ungereimt. Nicht wahr?

Prot. Allerdings.

Sok. Also vertausche nur die Namen.

Prot. Wie?

Sok. Anstatt zu sagen, daſs etwas der Seele entgehe, wenn sie untheilnehmend bleibt an den Erschütterungen des Leibes, so nenne dies was du jezt Entgehen nanntest Bewuſstlosigkeit.

Prot. Ich verstehe.

Sok. Wenn aber in Einer Erregung Seele
und Leib gemeinschaftlich begriffen sind, und 34
so auch gemeinschaftlich bewegt werden, wenn
du dann diese Bewegung wolltest Empfindung
oder Wahrnehmung nennen, würdest du nicht
aus der Weise reden.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Also nun verstehen wir schon, was wir Wahrnehmung nennen wollen?

Prot. Wie sollten wir nicht.

Sok. Und wenn nun einer das Aufbehalten der Wahrnehmung Gedächtniſs nennte, würde er wol auch nach meiner Meinung richtig reden.

Prot. Freilich richtig.

Sok. Sagen wir aber nicht, daſs vom Gedächtniſs die Erinnerung verschieden sei?

PROT. Vielleicht.

SOK. Nicht etwa so?

PROT. Wie denn?

SOK. Wenn was der Seele mit dem Leibe zugleich begegnet ist, sie dieses ohne den Leib für sich allein möglichst zurükholt, dann sagen wir doch, daſs sie sich erinnert. Nicht wahr?

PROT. Allerdings.

SOK. Aber auch wenn sie nachdem das Andenken sei es nun einer Wahrnehmung oder einer Kenntniſs verloren gegangen war, sie dies wiederum selbst bei sich selbst wiederholt, auch dies insgesammt nennen wir doch Erinnerung oder Gedächtniſs.

PROT. Richtig.

SOK. Weshalb aber dieses alles gesagt worden, das ist dies.

PROT. Welches doch?

SOK. Damit wir aufs beste und bestimmteste auffassen könnten, die Lust der Seele, abgesondert von dem Leibe, so richtig und deutlich als möglich aufzufassen und zugleich auch die Begierde. Denn um deswillen gewiſs ist dieses beides erklärt worden.

PROT. So laſs uns also, o Sokrates, das nächste nun vornehmen.

SOK. Vieles von der Entstehung der Lust und ihrer ganzen Gestalt müssen wir, wie es scheint, nothwendig besprechen. So auch jezt müssen wir offenbar zuerst vornehmen, was wol die Begierde ist, und wo sie entsteht.

PROT. So laſs es uns überlegen. Wir verlieren ja nichts dabei.

Sok. Allerdings verlieren wir, o Protarchos, wenn wir gefunden haben, was wir jezt suchen, die Rathlosigkeit über alle diese Dinge.

Prot. Gut abgewehrt. Versuchen wir nun aber das folgende zu berichtigen.

Sok. Sagten wir also nicht eben, Hunger und Durst und vielerlei anderes dergleichen wären Begierden?

Prot. Gar sehr.

Sok. Was ist doch also dieses selbige in ihnen, worauf wir sehen, indem wir so sehr verschiedene Dinge mit Einem Namen benannten?

Prot. Beim Zeus, das ist wol nicht leicht zu sagen, o Sokrates, doch aber muſs es versucht werden.

Sok. Holen wir es nur wieder eben von dort her.

Prot. Von wo?

Sok. Wir sagen doch immer daſs etwas durstet?

Prot. Freilich.

Sok. Und das heiſst doch, daſs es sich leer befindet.

Prot. Was denn sonst?

Sok. Ist nun der Durst eine Begierde?

Prot. Ja, nach Getränke doch?

Sok. Nach Getränk, oder nach Anfüllung mit Getränk?

Prot. Ich glaube wol nach Anfüllung.

Sok. Wer also von uns leer geworden 35
ist, wie es scheint, der begehrt das Gegen-

theil von dem, das ihm begegnet. Denn ausgeleert wünscht er angefüllt zu werden.

Prot. Ganz offenbar.

Sok. Wie nun aber? kann wer zum erstenmal ausgeleert ist, wol sei es nun mit der Wahrnehmung auf die Anfüllung treffen, oder sei es mit dem Gedächtniſs, auf etwas was ihm weder in der gegenwärtigen Zeit begegnet, noch ihm jemals vorher begegnet ist?

Prot. Wie sollte das doch?

Sok. Aber der Begehrende begehrt ja doch etwas, sagen wir?

Prot. Wie sollte er nicht!

Sok. Also auch nicht dasselbe was ihm begegnet begehrt er. Denn er hat Durst, und das ist Ausleerung, er aber begehrt nach Anfüllung.

Prot. Ja.

Sok. Irgend etwas also an dem Durstenden muſs doch irgendwie auf die Anfüllung treffen.

Prot. Nothwendig.

Sok. Der Leib aber unmöglich, denn der ist ja ausgeleert.

Prot. Ja.

Sok. Also bleibt nur übrig, daſs die Seele die Anfüllung trifft vermittelst des Gedächtnisses.

Prot. Offenbar.

Sok. Denn womit anders sollte sie sie treffen?

Prot. Es giebt wol kaum etwas.

Sok. Merken wir nun wol, was uns aus diesen Reden folgt?

Prot. Was doch?

Sok. Diese Rede behauptet, daſs es eine Begierde des Leibes nicht giebt.

Prot. Wie so?

Sok. Weil sie immer ein den Zuständen jenes entgegengeseztes Streben andeutet.

Prot. Allerdings.

Sok. Und der Trieb wie er auf das Gegentheil des jedesmaligen damaligen Zustandes führt, offenbart doch, daſs ein Gedächtniſs da ist von dem Gegentheil dieses Zustandes.

Prot. Freilich.

Sok. Indem also unsere Rede die zu dem Begehrten hinführende Erinnerung aufgewiesen hat, hat sie zugleich gezeigt, daſs Trieb und Begierde sowol als die gesammte Regierung eines jeglichen Lebendigen der Seele angehören.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Daſs also unser Leib hungere oder durste oder dergleichen etwas erleide, das nimmt unsere Rede keinesweges an.

Prot. Völlig der Wahrheit gemäſs.

Sok. Auch dieses aber laſs uns noch über dasselbige bemerken. Diese Rede nemlich scheint uns einen eigenen Lebenszustand eben hierin offenbaren zu wollen.

Prot. Worin und von was für einem Leben redest du?

Sok. In dem angefüllt werden und ausgeleert sein und allem, was sich so auf die Erhaltung und das Verderben der Lebendigen bezieht, und wenn jemand von uns in einem

von beiden begriffen Unlust hat, und dann wieder Lust, je nachdem es wechselt?

PROT. So ist es.

SOK. Wie aber nun, wenn einer sich in der Mitte von beiden befindet?

PROT. Wie so in der Mitte?

SOK. Vermöge seines gegenwärtigen Zustandes hat er zwar Unlust, erinnert sich aber des gewesenen angenehmen; so könnte er vom Schmerz Ruhe haben, er ist aber noch nicht angefüllt. Wie dann? sollen wir behaupten oder läugnen, daſs er sich in der Mitte zwischen beiden Zuständen befindet?

PROT. Behaupten wollen wir es freilich.

SOK. Als lauter Unlust habend, oder Lust?

36 PROT. Beim Zeus nein, sondern als von doppelter Unlust gequält, dem Leibe nach durch den unmittelbaren Zustand, der Seele nach durch das sehnsüchtige der Erwartung.

SOK. Wie doch, o Protarchos, hast du das gemeint mit der doppelten Unlust? Kann nicht bisweilen einer von uns der ausgeleert ist in der sicheren Erwartung stehen angefüllt zu werden, ein anderesmal aber im Gegentheil sich hofnungslos befinden?

PROT. Freilich wohl.

SOK. Und dünkt dich nun nicht, daſs er als hoffend angefüllt zu werden, sich freut wegen der Erinnerung, zugleich aber, weil ausgeleert, in derselben Zeit auch Unlust empfindet?

PROT. Nothwendig.

SOK. Dann also wird der Mensch und

die andern Thiere zu gleicher Zeit Unlust haben und Lust.

Prot. So kommt es heraus.

Sok. Wie nun aber, wenn der Ausgeleerte ohne alle Hofnung ist, zur Anfüllung zu gelangen, wird nicht dann erst jener zwiefache Zustand der Unlust eintreten, welchen du eben vorhin wahrnehmend in der Meinung standest er finde schlechthin statt?

Prot. Vollkommen richtig, o Sokrates.

Sok. Diese Untersuchung also über diese Zustände wollen wir hiezu anwenden.

Prot. Wozu?

Sok. Ob wir sagen wollen, diese Empfindungen der Lust und Unlust wären wahr oder falsch, oder einige wahr andere theils nicht.

Prot. Wie aber, o Sokrates, könnte wol Lust oder Unlust falsch sein?

Sok. Wie aber, o Protarchos, wäre dann Furcht wahr oder falsch? und Erwartungen wahr oder nicht? und Vorstellungen wahr oder falsch?

Prot. Vorstellungen möchte ich wol zugeben, das andere aber nicht.

Sok. Wie sagst du? da werden wir wieder eine gar nicht kurze Rede aufregen müssen.

Prot. Darin kannst du Recht haben.

Sok. Aber ob sie auch zu dem vorigen sich schikt, Freund, das müssen wir doch überlegen.

Prot. Das wol gewifs.

Sok. Allen übrigen Weitläuftigkeiten also wollen wir absagen, und allem und jedem

über das gebührliche hinaus gehenden in der Rede.

Prot. Richtig.

Sok. Sage mir also, denn ich wundere mich immerfort über diese Schwierigkeiten, die wir jezt vorgelegt haben.

Prot. Wie meinst du.

Sok. Also Lust könnte nicht einige wahr sein und andere falsch?

Prot. Wie ginge das wol?

Sok. Also weder wachend noch im Traum giebt es nach deiner Behauptung noch im Wahnsinn oder sonst einem Zustand von Unvernunft irgend einen der wol einmal glaubt sich wol zu befinden, befindet sich aber gar nicht wohl, noch auch wiederum glaubt Unlust zu haben, hat aber gar keine.

Prot. Alle nehmen wir immer an, o Sokrates, daſs sich dies alles so verhalte.

Sok. Aber auch mit Recht? oder müssen wir erst untersuchen, ob dies richtig so gesagt wird, oder nicht?

Prot. Untersuchen muſs man es wol, würde ich wenigstens behaupten.

Sok. Bestimmen wir aber noch genauer das eben gesagte von Lust und Vorstellung.
37 Wir nennen doch etwas vorstellen?

Prot. Ja.

Sok. Und etwas Lust empfinden?

Prot. Ja.

Sok. Und das vorgestellte ist doch auch etwas?

Prot. Wie sollte es nicht!

Sok. Und doch auch das, worüber das Lustempfindende Lust empfindet?

Prot. Ei freilich.

Sok. Und dem Vorstellenden, mag es nun richtig oder auch nicht richtig vorstellen, geht doch das niemals verloren, daſs es in der That vorstellt?

Prot. Wie wäre das auch möglich!

Sok. So auch dem Lustempfindenden, mag es nun richtig oder auch nicht richtig empfinden, wird doch, daſs es nicht in der That Lust empfinde, niemals verloren gehen?

Prot. Richtig, auch dies verhält sich so.

Sok. Auf welche Weise nun soll uns wol die Vorstellung zwar gern falsch werden, oder wahr, die Lust aber allein wahr, da doch das in der That vorstellen und Lust haben beiden gleichermaſsen zukommt?

Prot. Das müssen wir bedenken.

Sok. Etwa daſs zur Vorstellung immer Wahrheit und Falschheit hinzukommt, und sie dadurch nicht nur Vorstellung, sondern auch jede eine von einer gewissen Beschaffenheit wird, meinst du, wir müssen dies bedenken?

Prot. Ja.

Sok. Nächstdem aber müssen wir auch, ob denn diese zwar von gewisser Beschaffenheit sind, Lust aber und Unlust nur was sie sind, nicht aber von einer gewissen Beschaffenheit werden, auch darüber uns einigen.

Prot. Offenbar.

Sk . Allein das ist ja gar nicht schwer zu sehn, daſs auch sie von gewisser Beschaffenheit sind. Denn schon lange sagen wir ja,

dafs Lust und Unlust beide auch grofs und klein und heftig und gelinde werden.

PROT. Allerdings wol.

SOK. Wenn nun, o Protarchos, einer von ihnen Schlechtigkeit zukommt, so werden wir doch sagen, dafs so die Vorstellung schlecht wird und auch die Lust schlecht.

PROT. Wie könnten wir wol anders, o Sokrates.

SOK. Wie nun, wenn Richtigkeit oder das Gegentheil der Richtigkeit einer von ihnen zukommt, werden wir etwa nicht die Vorstellung wenn sie Richtigkeit hat, eine richtige nennen, und die Lust eben so?

PROT. Nothwendig.

SOK. Wenn aber das vorgestellte verfehlt ist, dann müssen wir doch die verfehlende Vorstellung nicht als richtig anerkennen, noch für richtig vorstellend?

PROT. Wie könnten wir auch!

SOK. Und wie wenn wir eben so eine Lust oder Unlust in Absicht auf das woran Unlust empfunden wird oder das Gegentheil, fehlen sehen, sollen wir sie dann richtig oder gut oder mit sonst einem schönen Namen nennen?

PROT. Das ist freilich nicht möglich, wenn nur die Lust wird fehlen können.

SOK. Aber es ist doch klar, dafs die Lust uns oft nicht mit einer richtigen sondern mit einer falschen Vorstellung entsteht.

PROT. Wie sollte sie nicht? und die Vorstellung, o Sokrates, nennen wir ja in einem

solchen Falle dann falsch; nur die Lust selbst wird doch wol nie jemand als falsch beschreiben.

Sok. Du vertheidigest ja jezt die Sache 38
der Lust gar eifrig.

Prot. Gar nicht; ich sage nur was ich gehört habe.

Sok. Soll uns denn gar kein Unterschied sein, o Freund, zwischen der Lust die mit richtiger Vorstellung und mit Erkenntniſs, und der welche mit falscher und mit Unwissenheit oftmals jedem von uns einwohnt?

Prot. Sie müssen ja wol nicht wenig verschieden sein.

Sok. So laſs uns denn zur Betrachtung ihrer Verschiedenheit schreiten.

Prot. Führe wie es dir gut dünkt.

Sok. So will ich denn so führen.

Prot. Wie?

Sok. Vorstellung, sagen wir doch, giebt es falsche und giebt auch wahre.

Prot. Die giebt es.

Sok. Und diesen, wie wir auch eben sagten, folgen Lust und Unlust gar oftmals, der wahren Vorstellung meine ich und der falschen.

Prot. Allerdings.

Sok. Und nicht wahr aus dem Gedächtniſs und der Wahrnehmung entsteht uns jedesmal die Vorstellung und das Bestreben durch Vorstellung zu unterscheiden.

Prot. Ganz gewiſs.

Sok. Dünkt es uns nun nicht nothwendig, daſs wir uns hiebei so verhalten?

PROT. Wie?

SOK. Manchmal, wenn einer etwas von weitem erbliktes nicht recht genau sieht, kommt es doch wol, sagst du das nicht auch, dafs er beurtheilen will, was er sieht?

PROT. Das sage ich auch.

SOK. Und dann möchte wol ein solcher sich selbst so anreden.

PROT. Wie?

SOK. Was ist doch wol das, was mir da bei dem Felsen zu stehen scheint unter einem Baume. Meinst du nicht dafs einer so zu sich selbst redet, dem irgend einmal dergleichen zu Gesicht kommt?

PROT. Was sollte er nicht?

SOK. Und demnächst könnte er wol gleichsam sich selbst antwortend bei sich sagen, es ist ein Mensch, aber nur so aufs Gerathewol.

PROT. Sehr leicht.

SOK. Kommt er aber näher hinzu, dann möchte er vielleicht sagen, was er gesehen sei ein Schnizwerk, das einige Hirten gemacht.

PROT. Ganz wohl.

SOK. Und wenn jemand mit ihm wäre, dann würde er das bei sich selbst gesagte dem Anwesenden durch die Stimme darstellen, und so würde er wiederum ganz dasselbige wirklich aussprechen, und was wir vorher eine Meinung nannten, wäre dann eine Rede geworden.

PROT. Wie könnte es anders sein?

SOK. Ist er aber allein, und denkt dieses nur für sich selbst, so geht er vielleicht längere Zeit hin und behält es bei sich.

Prot. Allerdings.

Sok. Wie nun? Kommt dir dieses wol eben so vor wie mir?

Prot. Wie doch?

Sok. Unsere Seele scheint mir dann einem Buche zu gleichen.

Prot. Wie das?

Sok. Das mit den Wahrnehmungen zu-
sammentreffende Gedächtnifs, und was sonst
zu diesen Zuständen gehört, scheinen mir 39
dann in unsere Seelen gleichsam Reden ein-
zuschreiben; und wenn sie richtig geschrieben
haben, dann ist dieses Ereignifs eine richtige
Vorstellung, und es gehen daraus richtige Re-
den in uns hervor, wenn aber dieser Schreiber
bei uns falsches schreibt, so entsteht das Ge-
gentheil von dem richtigen.

Prot. Allerdings scheint mir das auch, und ich nehme das so gesagte an.

Sok. So nimm dann auch an, dafs noch ein anderer Meister sich zu derselben Zeit in unsern Seelen befindet.

Prot. Was für einer?

Sok. Ein Maler, der nächst dem Schreiber des gesprochenen die Bilder davon in der Seele zeichnet.

Prot. Wie thut das der nun wieder und wenn?

Sok. Wenn einer von dem Gesicht oder welcher Sinn es sonst sei das damals vorgestellte und ausgesprochene losmachend die Bilder des vorgestellten und gesprochenen irgendwie in sich selbst sieht. Oder geschieht das etwa nicht bei uns?

Prot. Gar sehr freilich.

Sok. Sind nun nicht der richtigen Vorstellungen und Reden Bilder auch richtige, die der falschen aber falsche?

Prot. Auf alle Weise.

Sok. Wenn wir nun dies richtig bestimmt haben, so laſs uns auch noch dieses dazu untersuchen.

Prot. Welches doch?

Sok. Ob uns mit dem gegenwärtigen und vergangenen dieses zwar nothwendig so begegnet, mit dem künftigen aber nicht.

Prot. Mit allem aus allen Zeiten gewiſs auf gleiche Weise.

Sok. Nun ist doch von der Lust und Unlust der Seele in dem vorigen gesagt worden, daſs sie wol vor der Lust und Unlust des Leibes vorher entstehen könnte, so daſs uns also eine Vorlust und eine Vorunlust in Bezug auf die künftige Zeit entsteht.

Prot. Sehr wahr.

Sok. Giebt es nun solche Schriften und Bilder, wie wir kurz zuvor in uns entstehn lieſsen, zwar von der vergangenen und gegenwärtigen Zeit, von der künftigen aber nicht?

Prot. Ganz gewiſs doch,

Sok. Sagst du etwa ganz gewiſs, weil sie ja alle auf die künftige Zeit bezogen Hofnungen sind, und wir unser ganzes Leben hindurch immer voll sind von Hofnungen?

Prot. Auf alle Weise freilich.

Sok. Wolan denn, zu dem jezt erklärten beantworte mir auch noch dieses.

Prot. Was doch?

Sok. Ein gerechter und frommer und durchaus guter Mann, ist der nicht gottgeliebt?

Prot. wie sollte er nicht!

Sok. Und der ungerechte und ganz und gar schlechte, ist der nicht ganz das Gegentheil von jenem?

Prot. Wie sollte er nicht!

Sok. Und vieler Hofnungen, wie wir eben sagten, ist jeder Mensch voll?

Prot. Wie könnte einer anders! 40

Sok. In jedem von uns also sind solche Reden, welche wir Hofnungen nannten.

Prot. Ja.

Sok. Und doch auch die gemalten Bilder. Und so kann einer oftmals sehn, daſs er ungeheuer viel Gold hat, und dabei groſse Lust, und auch sich selbst kann er in sich abgemalt sehn als gar höchlich erfreut.

Prot. Gar leicht.

Sok. Sollen wir nun hievon sagen, daſs was die guten Menschen so geschrieben in sich tragen gröſstentheils wahr ist, weil sie gottgeliebt sind, was aber die schlechten, ganz im Gegentheil. Oder wollen wir das nicht sagen?

Prot. Gar sehr wollen wir es sagen.

Sok. Und auch die Schlechten haben eben so gut Lust bei sich abgemalt, nur ist es falsche.

Prot.. Freilich wol.

Sok. An falscher Lust also ergözen sich meistentheils die Schlechten, die guten unter den Menschen aber an wahrer.

Prot. Ganz nothwendig ist es so wie du sagst.

Sok. Es giebt also nach dieser unserer jezigen Rede allerdings in den Seelen der Menschen falsche Lust, welche der wahren nur ins

lächerliche sich nachbildet; und eben so auch Unlust.

PROT. Es giebt.

SOK. Mufste nun nicht, wer nur überall vorstellt, allerdings immer in der That vorstellen, aber doch bisweilen was nicht ist noch war noch auch sein wird?

PROT. Freilich.

SOK. Und dies war es eben, glaube ich, woraus uns denn die unrichtige Vorstellung und das unrichtig vorstellen entstand; nicht wahr?

PROT. Ja.

SOK. Und wie? müssen wir nicht der Lust und Unlust eine jenen ganz ähnliche Beschaffenheit unter denselben Umständen beilegen?

PROT. Wie das?

SOK. Dafs allerdings wer nur überall, sei es auch noch so eitler Weise, Lust hat, in der That jedesmal wirklich Lust hat, bisweilen jedoch an dem was nicht ist und nicht gewesen ist und oft ja vielleicht meistentheils an dem was auch niemals sein wird.

PROT. Auch das, o Sokrates, verhält sich nothwendig so.

SOK. Und dasselbe würde wol auch gelten von Furcht und Ereiferung und allem ähnlichen, dafs alles dergleichen auch bisweilen falsch ist.

PROT. Allerdings.

SOK. Und wie können wir wol anders Vorstellungen schlecht und gut nennen, als weil sie wahr sind oder falsch?

PROT. Nicht anders.

SOK. Und auch Lust, meine ich, können wir nicht merken, dafs sie auf andere Weise schlecht ist, als dadurch dafs sie falsch ist.

PROT. Wol ganz das Gegentheil von dem
11 was du sagst, Sokrates. Denn des falschen

wegen würde einer Lust und Unlust wol gar nicht für schlecht halten, wol aber wenn sie in viele andere grofse Schlechtigkeit hineingerathen.

Sok. Von der schlechten Lust also, welche durch Schlechtigkeit eine solche ist, wollen wir hernach bald reden, wenn es uns noch so bedünkt; wie aber die falschen auch noch auf andere Weise viel und oft uns beschleichen und einwohnen, mufs erwähnt werden; denn dies werden wir vielleicht brauchen zu unserer Beurtheilung.

Prot. Warum nicht? wenn es nur welche giebt!

Sok. Aber Protarchos, es giebt deren wol nach meiner Meinung; und so lange diese Annahme uns vorliegt kann sie unmöglich ununtersucht bleiben.

Prot. Schön.

Sok. So lafs uns denn wie Kämpfer auch gegen diesen Saz uns wieder stellen.

Prot. Komm.

Sok. Wir haben doch vor kurzem in dem vorigen, wenn wir uns dessen erinnern, gesagt, dafs wenn, was wir Begierden nennen, in uns sind, der Leib ganz getrennt und abgesondert von der Seele in seinen Zuständen getheilt ist.

Prot. Dessen erinnere ich mich, und es ist vorher gesagt worden.

Sok. Und nicht wahr, das was begehrt, nämlich die den Beschaffenheiten des Leibes entgegengesezten, war die Seele, das aber, was den Schmerz oder irgend eine aus einer Erregung hervorgehende Lust in sich aufnimmt, war der Leib.

Prot. So war es freilich.

SOK. So rechne denn zusammen was hierin liegt.

PROT. Sprich.

SOK. Es liegt darin, daſs wenn sich dies so verhält, alsdann Lust und Unlust zugleich in uns liegen, und das Bewuſstsein beider die doch entgegengesezt sind uns mit einander entsteht, was sich uns auch nur eben gezeigt hat.

PROT. Das scheint freilich wol.

SOK. War nun nicht auch dieses gesagt worden und steht uns fest als vorher eingestanden?

PROT. Welches doch?

SOK. Daſs Lust und Unlust beide das mehr und minder aufnehmen und zum Unbegrenzten gehören.

PROT. Das ist gesagt. Warum?

SOK. Was ist nun wol für Rath um dieses richtig zu beurtheilen?

PROT. Was nur und wie?

SOK. Wenn doch unsere Absicht dieses zu beurtheilen in dergleichen jedesmal dahin geht zu unterscheiden, welche von ihnen wol mit den andern verglichen gröſser ist und kleiner, und welche es in höherem Grade ist und stärker, sowol Unlust mit Lust verglichen als auch Unlust mit Unlust und Lust mit Lust.

PROT. So ist es allerdings, und dies ist die Absicht der Beurtheilung.

SOK. Wie also? beim Gesicht leidet die Wahrheit, wenn man Gröſsen von nahe und von fern sieht, und dies bewirkt falsche Vorstellungen, und bei Lust und Unlust sollte nicht
42 dasselbe eintreten?

PROT. Noch weit mehr wol, o Sokrates.

SOK. Ganz entgegengesezt kommt aber das jezige heraus dem kurz vorherigen.

Prot. Welches meinst du?

Sok. Damals nämlich waren es die Vorstellungen, welche je nachdem sie wahr oder falsch ausfielen, auch die Lust und Unlust mit dem was ihnen selbst begegnet war anfüllten.

Prot. Vollkommen wahr.

Sok. Jezt aber ist sie es selbst, welche weil sie abwechselnd bald von weitem bald von nahem gesehen und zugleich eine neben die andere gestellt wird, und zwar die Lust neben das Unangenehme gestellt gröfser und stärker erscheint, die Unlust aber neben das Angenehme gestellt im Gegentheil.

Prot. Dergleichen erfolgt wohl nothwendig aus dieser Ursache.

Sok. Wenn du also das um wieviel jede von ihnen gröfser oder kleiner erscheint als sie wirklich ist, dieses erscheinende aber nicht seiende von beiden abschneidest: so wirst du weder von ihm selbst sagen können dafs es richtig erscheine, noch auch wirst du dich jemals, was von Lust und Unlust auf diesen Theil fällt, getrauen richtig und wahr zu nennen.

Prot. Freilich nicht.

Sok. Gleich nach diesem lafs uns nun sehen, ob wir nicht darauf treffen, dafs noch ärgere falsche Lust und Unlust als diese in den lebendigen Wesen erscheint und ist.

Prot. Wie doch und was für welche meinst du?

Sok. Es ist doch schon oft gesagt worden, dafs wenn die Natur eines jeden leidet durch Vermischungen und Aussonderungen, durch Anfüllungen und Ausleerungen oder gewisse Vermehrungen und Abnahmen, alsdann Unlust Beschwerde Schmerz und alles was dergleichen Namen führt zu entstehen pflege.

Prot. Ja das ist oft schon gesagt.

Sok. Wann es aber wieder zu seiner eigenen Natur zurükkehrt, diese Rükkehr sezten wir bei uns fest, sei Lust.

Prot. Richtig.

Sok. Wie nun aber wenn an unserm Leibe keines von beiden wirklich vorgeht?

Prot. Wann könnte das aber wol sein, o Sokrates?

Sok. Die Frage thut gar nichts zur Sache die du jezt vorbringst.

Prot. Wie so nicht?

Sok. Weil sie mich doch nicht hindert meine Frage dir noch einmal aufzuwerfen.

Prot. Welche?

Sok. Wenn nun dergleichen jemals gar nicht statt fände, werde ich immer sagen, was würde uns daraus nothwendig folgen?

Prot. Du meinst, wenn der Leib auf keine von beiden Seiten bewegt würde?

Sok. Eben das.

Prot. Offenbar doch wol dieses, o Sokrates, daſs in einem solchen dann weder Lust wäre, noch auch irgend eine Unlust.

Sok. Sehr richtig gesagt. Nur meinst du,
43 glaube ich, es müsse dergleichen immer etwas n uns sein, wie die Weisen sagen; denn es flieſst alles immer nach oben oder unten.

Prot. Das sagen sie freilich, und es dünkt mich gar nicht schlecht.

Sok. Wie wollte es auch, da sie selbst nicht schlecht sind! Aber ich möchte dieser Rede gern ausweichen, die mir entgegen kommt. Hieher denke ich deshalb zu fliehen, und fliehe du nur mit.

Prot. Sage nur wie.

Sok. Das soll freilich so sein, wollen wir zu ihnen sprechen. Du aber beantworte mir

nur dieses, ob denn immer alles was nur einem beseelten Wesen begegnet, auch von dem wahrgenommen wird, dem es begegnet; und wir auch nicht einmal wachsen ohne es zu merken und gar vielerlei eben so mit uns vorgeht? oder ganz das Gegentheil? denn fast alles dieser Art entgeht uns gänzlich.

Prot. Ganz im Gegentheil freilich.

Sok. Also war uns nur das eben gesagte nicht ganz richtig gesagt, daſs die Veränderungen nach oben und unten Lust und Unlust bewirken.

Prot. Wie so nicht?

Sok. Besser und untadelhafter wäre es so ausgedrückt.

Prot. Wie doch?

Sok. Die groſsen Veränderungen verursachen uns Lust und Unlust, die mittelmäſsigen und kleinen aber ganz und gar keines von beiden.

Prot. Richtiger als jenes ist dieses allerdings, o Sokrates.

Sok. Und ist nun dieses so: so kommt ja der nur eben angeführte Lebenszustand schon wieder.

Prot. Welcher doch?

Sok. Von dem wir sagten, er sei schmerzlos und auch ohne Vergnügungen.

Prot. Du hast ganz recht.

Sok. Wollen wir uns nun hieraus dreierlei Leben bilden, das eine unangenehm, das andere angenehm, das dritte keins von beiden? Oder wie wolltest du es anders sagen?

Prot. Gar nicht anders, sondern so daſs es diese dreierlei giebt.

Sok. Und nicht Unlust haben ist doch niemals dasselbe wie Lust haben?

Prot. Wie sollte es auch?

SOK. Wenn du also hörst, es sei das angenehmste schmerzlos sein ganzes Leben hinzubringen, was denkst du dir wol, daſs ein solcher dann sagt?

PROT. Mir wenigstens scheint ein solcher das nicht Unlust haben für das Angenehme auszugeben.

SOK. Von drei verschiedenen also welche du willst seze mir, damit wir nur schönere Namen dafür haben, das eine als Gold das andere als Silber das dritte als keines von beiden.

PROT. Das steht nun fest.

SOK. Jenes keines von beiden nun, kann das wol eines von den beiden andern sein, Gold oder Silber?

PROT. Wie wäre es möglich!

SOK. Also auch der mittlere Zustand kann niemals mit Recht angenehm oder schmerzlich vorgestellt werden, wenn ihn sich einer vorstellen will, noch genannt werden, wenn ihn einer so nennen wollte, nach richtiger Weise wenigstens nicht.

PROT. Wie ginge das auch.

SOK. Aber doch, o Freund, merken wir welche, die dieses sagen und sich so vorstellen.

PROT. Gar sehr.

SOK. Glauben sie also dann Lust zu ha-
44 ben, wenn sie ohne Unlust sind?

PROT. Sie sagen es wenigstens.

SOK. Also glauben sie doch dann Lust zu haben. Denn sie würden es ja nicht sagen.

PROT. Das scheint wol.

SOK. Und falsches denken sie also von der Lust, wenn doch nicht Unlust haben und Lust haben jedes etwas besonderes für sich ist.

Prot. Etwas besonderes sind ja beide ganz gewiſs.

Sok. Wollen wir nun bei uns fest sezen, wie eben, daſs dieses dreierlei ist, oder soll nur zweierlei, die Unlust das Uebel für die Menschen, und die Befreiung von der Unlust, weil eben dieses das gute ist, das Angenehme genannt werden.

Prot. Wie denn, o Sokrates, werden wir dies nun von uns selbst gefragt? denn ich verstehe nicht.

Sok. Du verstehst eben in der That die rechten Feinde unseres Philebos nicht, o Protarchos.

Prot. Welche meinst du denn sind es?

Sok. Gar gewaltige Leute in Sachen der Natur, welche behaupten es gebe ganz und gar keine Lust.

Prot. Wie so doch?

Sok. Dies insgesammt wären nur Abwesenheiten der Unlust, was Philebos und die Seinigen jezt Lust nennen.

Prot. Räthst du nun daſs wir diesen folgen, o Sokrates, oder wie?

Sok. Gar nicht; aber wir wollen sie gebrauchen wie Wahrsager, die nicht aus Kunst sondern aus einer gewissen verdrieſslichen Strenge ihrer nicht unedlen Natur wahrsagen, gewaltig erbittert gegen die Kraft der Lust und sie für nichts gesundes haltend, so daſs auch eben dieser ihr Reiz ein Zaubermittel sei, nicht Lust. Diese kannst du hiezu gut brauchen, wenn du erst auch ihre andern verdrieſslichen Reden noch erwogen hast. Nachher aber sollst du, was ich für wahrhafte Lust halte, erfahren, damit wir so nach Maaſs-

gabe beider Reden die Kraft der Lust in Betrachtung und zum Spruch ziehen.

Prot. Richtig gesprochen.

Sok. Laſs uns also diesen als Bundesgenossen auf den Spuren ihrer Verdrieſslichkeit nachgehn. Ich denke mir nemlich, daſs sie irgend woher von oben anfangend ohngefähr so sagen. Wenn wir nun irgend eines Begriffes Natur in Betracht ziehn wollten, wie die des harten, würden wir, wenn wir auf die härtesten Dinge sähen, sie so am besten auffassen, oder wenn auf die welche nur ein kleinstes Theilchen Härte haben? du muſst aber, o Protarchos, wie vorher mir, so auch nun diesen gestrengen antworten.

Prot. Allerdings, und ich sage ihnen also, auf das gröſste in seiner Art.

Sok. Also auch wenn wir nun den Begriff der Lust, was für eine Natur sie wol hat betrachten wollten, müſsten wir nicht auf die kleinsten Lüste sehen, sondern auf die welche für die schärfsten und stärksten gelten.

45 Prot. Das würde dir jezt wol jeder zugeben.

Sok. Sind nun nicht, die wir gleich bei der Hand haben welche auch die gröſsten Lüste sind, wie wir oft sagen, diese die den Leib angehn?

Prot. Wie sollten sie nicht!

Sok. Sind nun diese, und werden gröſser, bei den Kranken oder bei den Gesunden? Wir wollen uns aber in Acht nehmen daſs wir nicht voreilig antwortend fehltreten.

Prot. Wie so?

Sok. Wir könnten leicht sagen, bei den Gesunden.

Prot. Wahrscheinlich wol.

Sok. Wie? ragen nicht diejenigen hervor unter den Lüsten, denen auch die gröfsten Begierden voran gehn?

Prot. Das ist wol wahr.

Sok. Aber haben nicht die Fieberkranken und mit ähnlichen Uebeln behafteten, mehr Durst und Frost, und was sie sonst am Leibe zu leiden pflegen, und beständig mehr Bedürfnisse, und deshalb auch wenn diese befriedigt werden, gröfsere Lust? Oder sollen wir nicht sagen dafs das wahr sei?

Prot. Allerdings, leuchtet das jezt sehr ein.

Sok. Wie also? scheinen wir nun wol richtig zu sagen, dafs wenn jemand die gröfste Lust sehen will, er nicht zur Gesundheit sondern zur Krankheit gehn mufs, um sie da zu betrachten? Sieh aber zu dafs du nicht etwa glaubst, ich meinte mit meiner Frage, dafs die Kranken mehr Vergnügen hätten als die Gesunden; sondern denke, ich suche nur die Gröfse der Lust, und das heftige derselben, wo sich das wol jedesmal findet. Denn wir müssen einsehen, welche Natur sie hat, und was doch die von ihr meinen, welche behaupten, es gebe sie ganz und gar nicht.

Prot. Ich folge nun wol deiner Rede.

Sok. Bald, o Protarchos, wirst du wol eben so gut selbst zeigen; denn du wirst antworten. Antworte nur. Siehst du gröfsere Lust, ich sage nicht mehrere, aber an Heftigkeit und Stärke hervorragend im Uebermuth oder in dem besonnenen Leben? Nimm dich aber gut zusammen bei der Antwort

Prot. Ich verstehe schon was du meinst, und sehe einen grofsen Unterschied. Denn die Besonnenen hält schon das Sprichwort zurük, welches ihnen jedesmal das Nichts zuviel ein-

schärft, und dem sie gehorchen. Die Unsinnigen aber und Uebermüthigen nimmt die heftige Lust bis zum Wahnsinn ein, und macht sie ganz verrufen.

Sok. Schön! und wenn sich dies so verhält, ist doch offenbar daſs in einer gewissen Verderbtheit des Leibes und der Seele, und nicht in ihrer rechten Tüchtigkeit, die gröſste Lust und Unlust entsteht.

Prot. Allerdings.

Sok. Von diesen also müssen wir uns einige vornehmen und betrachten, wie sie sich doch verhalten, daſs wir sagen sie seien die gröſsten.

Prot. Nothwendig.

46 Sok. So betrachte denn die Lüste in solchem krankhaften Zustande, auf welche Weise sie sich verhalten.

Prot. In was für welchem?

Sok. Die Lust der Schamlosen, die eben von unsern vorigen Verdrieſslichen so ausnehmend gehaſst wird.

Prot. Was für welche?

Sok. Nun wie sie sich zum Beispiel die Kräze heilen durch Reiben und mehreres dergleichen was keines andern Mittels bedarf; denn eben dieses Gefühl bei den Göttern was sollen wir denn sagen daſs es in uns ist? Lust oder Unlust?

Prot. Ein gemischtes Uebel, o Sokrates, scheint dies zu sein.

Sok. Gar nicht des Philebos wegen habe ich diese Rede vorgebracht, o Protarchos; allein ohne diese Lust und die damit zusammenhängenden, wenn man sie nicht beachtet, würden wir fast nicht im Stande sein das zu entscheiden, wonach jezt gefragt wird.

PROT. So laſs uns denn weiter gehn zu den mit diesen verwandten.

SOK. Welche an der Mischung Theil haben, meinst du.

PROT. Eben die.

SOK. Es giebt also einige Mischungen die nur den Leib betreffen in den Leibern selbst, andere der Seele allein in der Seele, die aber worin des Leibes und der Seele Lust und Unlust untereinander gemischt vorkommen, werden wir finden daſs sie zusammengenommen bald Lust bald Unlust genannt werden.

PROT. Wie so?

SOK. Wenn einer in der Wiederherstellung oder in der Störung entgegengeseztes zugleich erleidet, als ein Frierender sich wärmt, oder als ein Erhizter sich abkühlt, indem er eigentlich sucht, so denke ich, das eine zu haben und das andere los zu werden: so verursacht dieses gemischte sogenannte Bittersüſse, wenn es anhält, weil das eine nicht verschwinden will, Unwillen und hernach eine heftige Spannung.

PROT. Sehr richtig trift das eben erklärte.

SOK. Sind nun nicht diese Mischungen theils aus gleicher Lust und Unlust, theils aus einer von beiden überwiegend?

PROT. Wie sollten sie nicht.

SOK. So sage denn, die in welchen mehr Unlust als Lust sich findet seien eben diese izt angeführten von der Kräze und dem Gurgeln, wenn das brennende und entzündete inwendig ist und einer mit Reiben und Krazen nicht dazu kommt, sondern nur die äuſsere Oberfläche reizt, indem man sie bald in das Feuer bringt, und in das Gegentheil, wobei bisweilen aus überschwänglicher Lust doch nur Hülflosigkeit herauskommt, bald aber im Gegentheil pflegt man den innern

Theilen um die Unlust in den äuſseren damit zu vermischen, wohin es nun auch ausschlage, Lust zu erregen, indem man bald verbundenes mit Gewalt trennt, bald gesondertes mischt, und somit der Unlust Lust beigesellt.

PROT. Vollkommen richtig.

47 SOK. Und nicht wahr, wenn in allem diesem ein gröſserer Antheil Lust gemischt wird, so verursacht die beigemischte Unlust nur gelinden Reiz und Unruhe, die weit reichlicher eingeflöſste Lust aber spannt an und macht bisweilen springen, und indem sie allerlei vielfach wechselnde Farben und Geberden und Athemzüge herausbringt, bringt sie unsinniges Entzücken und Geschrei hervor?

PROT. So ist es freilich.

SOK. Und macht daſs einer von sich selbst sagt und auch Andere, es sei fast zum Sterben wie diese Lüste ergözen. Und diesen geht nun jeder um so mehr nach, je unbändiger und unvernünftiger er ist, und nennt diese die gröſsten, und wer in diesen am meisten lebt, den schäzt er für den glükseligsten.

PROT. Alles, o Sokrates, wie sich bei den Menschen aus der Menge die Meinung ergiebt, hast du ausgeführt.

SOK. Von denen Lüsten nun, o Protarchos, wobei zu einem zusammengesezten Zustande des Leibes allein inneres und äuſseres gemischt ist, und von denen wobei die Seele dem Leibe entgegengeseztes beiträgt, Unlust sowol zur Lust, als Lust zur Unlust, so daſs beides in eine Mischung eingeht, haben wir dieses zwar vorher schon ausgeführt, daſs wenn einer ausgeleert ist er nach Anfüllung strebt, und sofern er hofft sich zwar freut, sofern er aber ausgeleert ist Schmerz hat, dieses aber haben

wir damals nicht erklärt, sagen es aber jezt, daſs wo die Seele von dem Leibe abweicht, in allen diesen unzähligen Fällen, alles in Eine Mischung von Lust und Unlust zusammenfällt.

Prot. Du scheinst vollkommen richtig zu reden.

Sok. Von allen Mischungen der Lust und Unlust ist uns also nur noch eine übrig.

Prot. Welche meinst du?

Sok. Welche wir sagten daſs die Seele selbst für sich oftmals annimmt.

Prot. Wie aber meinen wir dies eigentlich?

Sok. Zorn und Furcht und Verlangen und Wemuth und Liebespein und Eifersucht und Neid und was dergleichen ist, sezest du das nicht als Unlust der Seele selbst?

Prot. Ich allerdings.

Sok. Und werden wir dies alles nicht unsäglicher Lust voll finden? oder ist erst Noth uns zu erinnern an das, „der selbst, zu Zorn nemlich und Eifer, auch den Weiseren pflegt zu erbittern, der weit ſüſser zuerst denn sanft eingleitender Honig", und an die Lust welche bei Wemuth und Sehnsucht mit der Unlust gemischt ist?

Prot. Nein, sondern nur so und anders 48
nicht kann dieses sich verhalten.

Sok. Und wenn sie die Tragödien sehen, erinnerst du dich doch wol, wie sie zugleich sich ergözend doch weinen?

Prot. Wie sollte ich nicht!

Sok. Wie aber unsere Seele bei den Komödien bewegt ist, weiſst du wol, daſs auch darin eine Mischung von Lust und Unlust liegt?

Prot. Das verstehe ich nicht recht.

SOK. Ganz gewiſs ist es auch gar nicht leicht, o Protarchos, hierin den jedesmaligen Zustand dieser Art zu erkennen.

PROT. Freilich nicht, wie mir wenigstens scheint.

SOK. Nehmen wir indeſs dies um so lieber vor, je dunkler es ist, damit einer auch in andern Fällen desto leichter eine Mischung von Lust und Unlust erkennen könne.

PROT. So erkläre es denn.

SOK. Was wir eben vorher auch nannten, Neid, verstehst du unter diesem Worte eine Unlust der Seele? oder wie?

PROT. So.

SOK. Wer aber neidet, der wird sich wol immer über die Uebel des Nächsten erfreut zeigen.

PROT. Gar sehr allerdings.

SOK. Und ein Uebel ist doch Unwissenheit, und was wir sonst Unfähigkeit nennen?

PROT. Wie sollte sie nicht!

SOK. Hieraus nun sieh, welches eigentlich die Natur des Lächerlichen ist.

PROT. Sprich nur.

SOK. Es ist also eine Schlechtigkeit, die von einer gewissen Beschaffenheit beigenamt wird, und zwar von der gesammten Schlechtigkeit der Theil welcher den entgegengesezten Zustand enthält des von dem delphischen Spruch ausgedrükten.

PROT. Meinst du das Kenne dich selbst, o Sokrates?

SOK. Allerdings. Und offenbar wäre doch sich selbst nie zu kennen das Gegentheil von jenem in dem Spruch ausgedrükten.

PROT. Wie sollte es nicht?

Sok. O Protarchos, versuche also eben dieses dreifach zu theilen.

Prot. Auf welche Weise meinst du? ich werde es wol nicht können.

Sok. Du meinst also wol, für diesmal soll ich es nur abtheilen?

Prot. Und bitte dich darum auſser dem daſs ich es meine.

Sok. Muſs nun nicht denen welche sich selbst verkennen dies in Absicht auf drei Stüke begegnen?

Prot. Wie so?

Sok. Zuerst in Absicht auf Geld und Gut, daſs sich einer für reicher hält als sein Vermögen beträgt.

Prot. Sehr Vielen begegnet dieses.

Sok. Und noch mehreren wohl, daſs sie sich für gröſser und schöner und was sonst den Leib betrift für ausgezeichneter halten, als ihnen der Wahrheit nach zukommt.

Prot. Freilich.

Sok. Bei weitem die meisten aber glaube ich verfehlen es in Absicht des dritten Stükes, nemlich dessen was in der Seele ist, indem sie sich selbst für besser halten in der Tugend, ohne es zu sein.

Prot. Bei weitem allerdings.

Sok. Und unter allen Tugenden ist es nicht vorzüglich auf die Weisheit, daſs die Menge auf alle Weise Anspruch macht, und deshalb voll Streites ist und falscher Dünkelweisheit.

Prot. Wie könnte es anders sein. 49

Sok. Und wer nun jeden solchen Zustand ein Uebel nennte, würde ihn wol ganz recht benennen.

Prot. Gar sehr gewiſs.

Sok. Dieser nun muſs noch halbirt werden, o Protarchos, wenn wir den scherzhaften Neid sehen und darin eine wunderbare Mischung von Lust und Unlust erkennen sollen.

Prot. Wie sollen wir ihn nun halbiren? sage es nur.

Sok. Alle welche diese falsche Meinung von sich selbst unsinnigerweise hegen, von denen muſs doch, wie von allen andern Menschen so auch ganz nothwendigerweise von ihnen, Einigen Stärke und Macht zukommen und Andern denke ich das Gegentheil.

Prot. Nothwendig.

Sok. Hiernach also theile, und so viele von ihnen aus Schwachheit solche sind, und unvermögend, wenn sie ausgelacht werden, sich zu rächen, wenn du von diesen sagst, daſs sie lächerlich sind, wirst du wol ganz richtig reden, die sich aber rächen können, wenn du die als furchtbar und schändlich und feindselig bezeichnest, wirst du dir selbst die richtigste Erklärung über sie geben. Denn die Unwissenheit der Mächtigen ist feindselig und schändlich, denn sie ist auch den Nächsten verderblich, sie selbst nnd ihre Abbilder; die schwache aber fällt uns in die Natur und das Gebiet des Lächerlichen.

Prot. Vollkommen richtig. Allein die Mischung der Lust und Unlust darin ist mir noch nicht deutlich.

Sok. Nimm also zuerst das Wesen des Neides vor.

Prot. Erkläre es nur.

Sok. Er ist doch eine ungerechte Unlust und Lust?

Prot. Das wol nothwendig.

Sok. Nun ist doch über der Feinde Uebel weder ungerecht noch neidisch sich zu freuen?

Prot. Wie sollte es!

Sok. Wenn man aber Uebel der Freunde sieht, dann bisweilen sich nicht zu betrüben sondern zu freuen ist das nicht ungerecht?

Prot. Wie sollte es nicht?

Sok. Und die Unwissenheit sagen wir doch ist ein Uebel für Alle?

Prot. Richtig.

Sok. Wie nun? Der Freunde Dünkelweisheit und Dünkelschönheit, und was wir eben anführten als unter drei Arten vertheilt, ist doch lächerlich soviel davon schwach ist, verhaſst aber voviel davon stark ist? Oder wollen wir nicht mehr zugeben, was ich vorhin sagte, daſs diese Beschaffenheit, wenn einer der Freunde sie auf eine für Andere unschädliche Art an sich hat, lächerlich ist?

Prot. Allerdings wollen wir.

Sok. Und erkennen wir sie nicht als ein Uebel an, da sie doch Unwissenheit ist?

Prot. Gar sehr.

Sok. Freuen wir uns nun oder sind wir betrübt, wenn wir über sie lachen?

Prot. Offenbar freuen wir uns. 50

Sok. Und Lust an der Freunde Uebel, sagten wir nicht daſs der Neid es sei der diese bewirke?

Prot. Nothwendig.

Sok. Wenn wir also über unserer Freunde Lächerlichkeiten lachen, sagt die Rede, daſs wir Lust dem Neide beimischend die Lust der Unlust beimischen; denn der Neid sei uns schon lange bestimmt als eine Unlust der Seele, das Lachen aber als Lust, und beides sei hiebei zu gleicher Zeit vorhanden.

Prot. Richtig.

SOK. Und so deutet uns die Rede an, dafs auch in Klaggedichten und Trauerspielen, nicht denen auf der Bühne nur, sondern auch in dem gesammten Trauerspiel und Lustspiel des Lebens, Unlust mit Lust zugleich gemischt sei und so in tausend andern Dingen.

PROT. Es ist unmöglich dies nicht einzugestehn, o Sokrates, wenn einer auch ganz hartnäkig auf dem Gegentheil bestehen wollte.

SOK. Und Zorn und Sehnsucht und Wemuth und Furcht und Liebe und Eifersucht und Neid hatten wir uns doch vorgehalten, dafs darin, wie wir behaupteten, das nun schon so oft genannte sich müfste vermischt finden. Nicht wahr?

PROT. Ja.

SOK. Und wir sehen doch ein, dafs von Wemuth und Neid und Zorn das jezt durchgeführte alles wirklich handelt.

PROT. Wie sollten wir das nicht einsehn?

SOK. Viel anderes aber ist doch noch übrig?

PROT. Gar sehr.

SOK. Weshalb nun denkst du wol, dafs ich dir vorzüglich die Mischung in der Komödie gezeigt habe? Nicht des Beweises wegen, weil in Furcht und Liebe und dem übrigen noch leichter ist die Mischung aufzuweisen, damit wenn du dies bei dir selbst festgestellt hättest, du mir erlassen möchtest nicht erst zu jenen auch zu gehen und die Rede dadurch in die Länge zu ziehen, sondern dieses schlechthin annehmen, dafs sowol der Leib ohne die Seele als die Seele ohne den Leib und beide mit einander in ihren Zuständen voll sind der mit Unlust gemischten Lust. Nun sage also, ob du es mir erläfst, oder ob du Mitternacht

heranbringen willst. Ich denke aber, wenn ich nur noch weniges gesagt habe, von dir zu erlangen, dafs du mich gehen läfst. Denn von diesem allen insgesammt will ich dir Morgen Rechenschaft ablegen; jezt aber möchte ich auf das übrige lossteuern zu dem Urtheile welches Philebos fodert.

Prot. Wohl gesprochen, o Sokrates. Also nimm nur durch was wir noch vor uns haben, wie es dir lieb ist.

Sok. Der Natur gemäfs sollten wir nun nach den gemischten Vergnügungen vermöge einer Art von Nothwendigkeit zu den ungemischten an ihrem Theil übergehn.

Prot. Wohl gesprochen.

Sok. Ich will also versuchen unwendend 51
sie euch zu bezeichnen. Denn denen welche sagen, dafs alle Lust nur Hemmung der Unlust sei, kann ich nicht recht glauben; sondern wie ich schon sagte, ich brauche sie nur zu Zeugen dafür, dafs es allerlei scheinbare Lust giebt, welche wirklich keine ist, und dafs noch vielerlei andere gar grofs erscheint, welche aber zugleich gemischt ist mit Unlust und mit Erholungen von den gröfsten Schmerzen in Rathlosigkeit Leibes und der Seelen.

Prot. Aber welche, o Sokrates, könnte wol einer als wahr annehmen, der richtig darüber denken wollte?

Sok. Die an den schönen Farben und Gestalten, und die meisten die von Gerüchen herrühren und Tönen, und alles was nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfnifs uns eine merkliche und angenehme Befriedigung rein von Unlust gewährt.

Prot. Wie ist das nun wieder eigentlich gemeint, o Sokrates?

Sok. Freilich ist wol nicht sogleich deutlich was ich meine, man muſs aber versuchen es deutlich zu machen. Ich versuche also als Schönheit der Gestalten dir nicht, was wol die meisten glauben möchten, zu erklären, etwa die der lebenden Körper oder die gewisser Gemälde; sondern ich nenne etwas grade, sagt meine Erklärung, und etwas rund und aus diesen wiederum die Flächen und Körper, welche gedreht werden, oder durch Regel und Winkelmaſs bestimmt, wenn du mich verstehst. Denn diese, sage ich, sind nicht in Beziehung auf etwas schön wie anderes, sondern immer an und für sich sind sie ihrer Natur nach schön, und haben eine eigenthümliche Lust, die nichts mit der des Kizels zu schaffen hat; und so auch Farben sind nach dieser selbigen Weise schön und haben ihre Lust. Aber verstehen wir es auch, oder wie?

Prot. Ich bemühe mich wol, o Sokrates; bemühe nur auch du dich es noch deutlicher zu erklären.

Sok. Ich sage also, daſs auch von den Tönen, jene glatten und hellen, welche Einen bestimmten reinen Gesang von sich geben, nicht in Bezug auf etwas schön sind sondern an und für sich, und daſs ihnen mitgeborene Lust sie begleitet.

Prot. Auch das ist allerdings so.

Sok. Die an den Gerüchen ist nun freilich eine weniger göttliche Art von Lust als diese; aber daſs ihnen doch keine nothwendige Unlust beigemischt ist, wo immer und woran uns dieses sich zeigt, das seze ich insgesammt jenen entgegen. Also, wenn du es verstehst, nennen wir dieses die zwei Arten der Lust.

Prot. Ich verstehe.

Sok. Laſs uns nun diesen noch beifügen die Lust an Kenntnissen, wenn doch auch diese uns bedünken nicht einen Hunger nach dem Erkennen bei sich zu haben, noch ursprüngliche 52
aus dem Hunger nach Kenntnissen entstehende Schmerzen.

Prot. So dünkt es mich freilich auch.

Sok. Und wie? wenn nun denen die mit Erkenntnissen angefüllt sind, hernach Verlust derselben antritt durch Vergessen, siehst du darin einigen Schmerz?

Prot. Nicht von Natur wenigstens, sondern nur in den Betrachtungen des Zustandes, wenn einer dem sie verloren gegangen sich betrübt, weil sie ihm fehlen.

Sok. Aber, o Bester, wir haben es jezt nur mit dem Zustande selbst zu thun, wie er seiner Natur nach ist, abgesehen von der Betrachtung darüber.

Prot. Dann hast du also ganz Recht, daſs jedesmal bei unsern Kenntnissen das Vergessen uns ohne alle Unlust kommt.

Sok. Diese Lust also an den Kenntnissen sei unvermischt mit Unlust, müssen wir sagen, und keineswegs für die Menge der Menschen, sondern nur für gar wenige.

Prot. Wie sollten wir das nicht sagen.

Sok. Nun wir also schon ziemlich abgesondert haben die reine Lust und die welche man mit Recht unrein nennen kann: so laſs uns nun in der Erklärung noch hinzufügen für die heftigen Lüste Ungemessenheit, für die welche es nicht sind im Gegentheil Abgemessenheit; und welche das groſs und heftig annehmen, mögen sie nun oft oder selten solche werden, denen wollen wir hinzufügen, daſs sie von jener unbegrenzten bald mehr bald weniger

durch Leib und Seele sich bewegenden Art sind, die aber nicht, daſs sie zu den abgemessenen gehören.

Prot. Vollkommen richtig, o Sokrates.

Sok. Nun ist also nächst diesem noch dies von ihnen auseinanderzusezen.

Prot. Welches?

Sok. Was doch wol zur Wahrheit des Seins beiträgt, ob das reine und lautere oder das starke und viele und groſse und überflüssige?

Prot. Was willst du eigentlich, o Sokrates, mit dieser Frage?

Sok. Ich will nur, o Protarchos, nichts versäumen in der Prüfung der Lust und der Erkenntniſs, wenn etwa an jeder von beiden etwas rein ist und etwas unrein, damit dann jede dir und mir und allen diesen rein vor Gericht komme, und uns also das Urtheil erleichtere.

Prot. Gunz richtig.

Sok. Wolan über alles was wir reine Arten nennen laſs uns so nachdenken, daſs wir zuerst irgend eine von ihnen vor uns nehmen und betrachten.

Prot. Welche also wollen wir vor uns nehmen?

53 Sok. Ich denke wir wollen das Weiſse zuerst uns ansehn.

Prot. Ganz wohl.

Sok. Wie nun, und welches wäre uns die Reinheit des Weiſsen? Etwa das recht viele und groſse, oder das unvermischteste, worin auch nicht der mindeste Theil irgend einer andern Farbe sich fände?

Prot. Offenbar das, welches das unvermischteste ist.

Sok. Richtig. Wollen wir also, o Protarchos, nicht dieses als das wahrste und zugleich als das schönste unter allem Weifsen sezen, nicht aber das gröfste noch das meiste?

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Wenn wir also sagen, ein weniges reines Weifs sei weifser und zugleich schöner und wahrer als vieles gemischte Weifs; so werden wir auf alle Weise richtig reden.

Prot. Vollkommen richtig ganz gewifs.

Sok. Wie nun? es wird wol nicht erst noch vieler solcher Beispiele bedürfen für unsere Erklärung über die Lust, sondern es genügt uns auch schon hieraus einzusehn, dafs auch insgesammt jede kleine und geringe aber von Unlust reine Lust angenehmer und wahrer und schöner sein mufs als viele und grofse gemischte.

Prot.. Gar sehr, und das Beispiel reicht hin.

Sok. Wie aber nun dieses? Haben wir von der Lust nicht gehört, dafs sie immer nur ein Werden ist, und dafs es ein Sein der Lust ganz und gar nicht giebt? Denn einige trefliche Leute wagen uns diesen Saz darzustellen, denen man Dank wissen mufs.

Prot. Wie das?

Sok. Dieses eben will ich fragend mit dir durchgehn, o lieber Protarchos.

Prot. Sprich nur und frage.

Sok. Nimm also zweierlei an, dafs Eine sei an und für sich, das Andere immer eines anderen begehrend.

Prot. Wie und von welcherlei meinst du das?

Sok. Das eine ist stets das Herrlichere seiner Natur nach, das andere hinter jenem zurükbleibend.

Prot. Erkläre es noch deutlicher.

SOK. Wir haben doch wol schöne und vortrefliche Lieblinge gesehen und zugleich tapfere Liebhaber derselben?

PROT. Gar viel.

SOK. Diesen zweien ähnlich nun suche zweierlei anderes in allem wovon wir sagen, es sei das dritte für ein zweites.

PROT. Sage doch nur deutlicher, o Sokrates, was du meinst.

SOK. Gar nichts krauses, o Protarchos, sondern die Rede scherzt nur mit uns beiden, und meint nur, dafs einiges immer um eines seienden willen ist, anderes aber eben dasjenige, wegen dessen jedesmal das um eines andern willen werdende wird.

PROT. Ich habe es kaum verstanden, weil es so oft gesagt worden.

SOK. Vielleicht, Kind, werden wir es noch besser verstehen, wenn unsere Rede fortschreitet.

PROT. Warum auch nicht.

54 SOK. Nun lafs uns auch diese andern zwei nehmen.

PROT. Was für welche?

SOK. Eines das Werden von allem, und das Sein das andere.

PROT. Diese beiden nehme ich an, das Sein und das Werden.

SOK. Ganz richtig. Welches nun von diesen beiden ist um welches willen? Sollen wir sagen das Werden sei wegen des Seins, oder das Sein sei wegen des Werdens?

PROT. Das was das Sein genannt wird, ob das wegen des Werdens das ist was es ist, danach fragst du jezt?

SOK. Offenbar.

Prot. Bei den Göttern, fragst du mich etwa weiter aus?

Sok. Dergleichen, o Protarchos, sage ich zu mir, nimmst du wol an, behauptest du, dafs der Schiffsbau mehr der Schiffe wegen da ist, als die Schiffe wegen des Schiffbaues? und was sont alles dem ähnlich ist davon sage ich eben dieses, o Protarchos.

Prot. Warum antwortest du dir darauf nicht selbst, o Sokrates?

Sok. Daran hindert freilich nichts; nimm du nur Theil an der Rede.

Prot. Allerdings.

Sok. Ich behaupte also, dafs um des Werdens willen alle Hülfsmittel Werkzeuge und alles was man Stoff nennt überall angewendet werde, dafs aber jegliches Werden wegen eines Seins jedes wegen eines anderen geschehe, und das gesammte Werden wegen des gesammten Seins.

Prot. Ganz offenbar freilich.

Sok. Also auch die Lust, wenn sie ein Werden ist mufs nothwendig irgend eines Seins wegen werden.

Prot. Wie sollte sie nicht.

Sok. Nun aber mufs doch dasjenige, wegen dessen jedesmal ein um eines andern willen erfolgendes erfolgt, in der Ordnung des Guten befindlich sein: das eines andern wegen erfolgende aber, o Bester, müssen wir in eine andere Ordnung sezen.

Prot. Ganz nothwendig.

Sok. Also auch die Lust, wenn sie doch ein Werden ist, stellen wir ganz richtig, wenn wir sie in eine andere als die Ordnung des Guten stellen?

Prot. Vollkommen richtig freilich.

Sok. Also, was ich schon am Anfang dieser

Rede sagte, dem der uns von der Lust dieses angedeutet hat, daſs es nur ein Werden, aber auch nicht im mindesten ein Sein derselben gäbe, müssen wir es Dank wissen. Denn offenbar lacht dieser diejenigen aus, welche behaupten die Lust sei das Gute.

Prot. Gar sehr.

Sok. Und so auch die, welche sich jedesmal nur in dem Werden befriediget fühlen, wird er ebenfalls auslachen.

Prot. Wie so? und was für welche meinst du?

Sok. Die welche, wenn sie sich Hunger und Durst und ähnliches ausheilen, was durch ein Werden kann geheilt werden, sich an diesem Werden freuen, weil es eben eine Lust ist, und sagen, sie möchten nicht leben wenn sie nicht hungerten und dursteten, und was man weiter dem anhängend anführen könnte empfänden.

Prot. So scheinen sie freilich.

Sok. Und das Gegentheil des Werdens
55 sagen wir doch Alle sei das Vergehen.

Prot. Nothwendig.

Sok. Also das Vergehen und Werden würde wählen wer jenes wählt, nicht jene dritte Lebensweise, in welcher weder Lust noch Unlust war, sondern ein soviel als möglich reines Vernünftigsein.

Prot. Gar viele Unvernunft also wie es scheint, o Sokrates, folgt daraus, wenn einer die Lust als das Gute sezt.

Sok. Gar viele. Denn laſs uns das nemliche auch noch so vortragen.

Prot. Wie?

Sok. Wie sollte es nicht unvernünftig sein, daſs es nichts gutes noch schönes geben sollte, weder in den Leibern noch in vielen

andern Dingen, sondern nur in der Seele, und auch in dieser nur die Lust, Tapferkeit aber und Besonnenheit und Vernunft und was sonst gutes der Seele zu Theil geworden ist, sollte gar nichts solches sein? und aufserdem noch wer nicht Lust hat sondern Schmerz, dafs der genöthiget wäre zu sagen er sei schlecht, dann wann er Schmerz hat, und wenn er auch der Beste von allen wäre, und wiederum wer Lust hat sei je mehr er Lust hat, dann wann er Lust hat um desto vortreflicher und tugendhafter?

Prot. Dies alles, o Sokrates, ist aufs möglichste ungereimt.

Sok. Aber dafs wir nun auch nicht die Lust zwar so genau als möglich durchzuprüfen versuchen, dagegen aber scheinen der Vernunft und der Erkenntnifs gleichsam gar sehr zu schonen! Sondern dreist lafs uns auch hier überall anklopfen, ob vielleicht etwas schlechtes daran ist, bis wir was davon das reinste ist seiner Natur nach erkennen, und uns dann dessen und der wahrhaftesten Theile der Lust bei der gemeinsamen Entscheidung bedienen.

Prot. Richtig.

Sok. Nun ist uns doch ein Theil der auf bestimmte Gegenstände gerichteten Erkenntnifs werkbildend, ein anderer gehört zur Ausbildung und Erziehung. Oder wie?

Prot. So is es.

Sok. Erwägen wir nun erst an den ausübenden dieses, ob ein Theil von ihnen mehr an der Erkenntnifs hängt, ein anderer weniger, und wir also einige für die reineren erklären müssen, andere für die unreineren.

Prot. Das wollen wir.

Sok. Diejenigen nun, welche den einzelnen zur Regel dienen haben wir wol abzusondern.

Prot. Welche doch und wie?

Sok. Zum Beispiel wenn jemand aus allen Künsten die Rechenkunst und die Meſskunst und die Wagekunst ausscheidet, so ist es grade heraus zu sagen nur etwas geringfügiges was von einer jeden dann noch übrig bleibt.

Prot. Geringfügiges freilich.

Sok. Es bleibt wenigstens nach diesem nichts übrig als Abschäzen nach Gutdünken und Einübung der Sinne durch Erfahrung und Gewöhnung, indem man dazu nimmt was nur die glükliche Muthmaſsung vermag, welche Viele auch eine Kunst nennen, die durch Anstrengung und Sorgfalt ihre Stärke erreicht.

Prot. Ganz nothwendig ist es so wie du sagst

56 Sok. Ist nun nicht hievon voll die Tonkunst, indem sie zuerst das Wohlklingende nicht nach Maaſs zusammenfügt, sondern nur wie man es durch Uebung geschikt zu treffen weiſs, und so auch der gesammte Theil von ihr, welcher die Kunst die Instrumente zu schlagen begreift, sucht das Maaſs wie jegliche Saite bewegt werden soll nur durch solche Versuche zu treffen; so daſs viel unsicheres in ihr eingemengt ist und wenig festes.

Prot. Sehr richtig.

Sok. Und mit der Heilkunst und dem Akerbau und der Kunst des Seefahrers und des Heerführers werden wir finden daſs es sich eben so verhält.

Prot Allerdings.

Sok. Die Baukunst aber, glaube ich, welche sich der meisten Maaſse und Werkzeuge bedient, wird durch das was ihr so viele Genauigkeit sichert, auch kunstreicher als die meisten andern.

Prot. Wie das?

Sok. Sowol wenn sie Schiffe baut als wenn sie Häuser aufführt und auch in vielen andern Zweigen, welche in Holz arbeiten. Denn sie bedient sich da des Richtscheites, denke ich, und des Rundhobels und des Zirkels und der Schnur, und noch eines anderen preiswürdigen Werkzeuges.

Prot. Das ist vollkommen richtig, o Sokrates, was du sagst.

Sok. Theilen wir also die genannten Künste zwiefach, in solche welche der Tonkunst folgend in ihren Werken nur geringerer Genauigkeit fähig sind, und in solche die der Baukunst folgend gröſserer.

Prot. So sei es.

Sok. Sagen aber, daſs genauere als diese Künste diejenigen sind, welche wir vorher zuerst genannt haben.

Prot. Du scheinst mir die Rechenkunst zu meinen, und die du vorher mit dieser zugleich ausgesprochen hast.

Sok. Allerdings; aber, o Protarchos, müssen wir nicht sagen, daſs auch diese wiederum zwiefach sind, oder wie?

Prot. Auf welche Weise meinst du?

Sok. Die Rechenkunst zuerst, muſs man nicht gestehen, daſs eine ganz andere ist die gemeine, und eine ganz andere wiederum die der Wissenschaftlichen?

Prot. Wodurch aber soll man sie unterscheiden, und die eine als eine solche sezen, die andere aber wiederum als eine solche?

Sok. Die Unterscheidung ist nicht klein, o Protarchos. Die einen nemlich zählen immer der Zahl selbst ungleiche Einheiten zusammen, wie zwei Läger oder zwei Ochsen und

zwei allerkleinste oder auch zwei allergröſste, die andern aber gehn gar nicht mit, wenn einer nicht eine Einheit sezt, welche von jeder Einheit der Theile durchaus nicht verschieden ist.

Prot. Da hast du sehr recht, daſs dies kein geringer Unterschied ist zwischen denen die mit der Zahl zu thun haben, so daſs es Grund genug hat sie als zwiefach zu sezen.

Sok. Und wie? die Berechnungskunst und die Meſskunst wie sie von den Baukünstlern und Handelsleuten gebraucht wird, und wie von denen die auf eine wissenschaftliche Weise Messung und Berechnungen treiben, sollen wir diese jede nur für eine erklären oder als zwei
57 sezen?

Prot. Dem vorigen folgend würde ich wenigstens meine Stimme dazu geben sie als zwei zu sezen.

Sok. Richtig. Weshalb wir dies aber hier beigebracht haben, hast du auch das inne?

Prot. Vielleicht. Aber ich will doch lieber, daſs du das izt gefragte bestimmt erklärst.

Sok. Mich dünkt nemlich diese Rede noch immer nicht minder als da wir sie anfingen ein Gegenstück zu der Lust suchend hiehergekommen zu sein; sie ist nemlich in der Untersuchung begriffen, ob auch eine Erkenntniſs wol reiner ist, als die andere, eben wie einige Lust als die andere.

Prot. Das ist freilich ganz deutlich daſs sie deswegen dies unternommen hat.

Sok. Wie nun? fand sie nicht in dem vorigen über einer Kunst eine andere als die gewissere, und so auch eine andere ungewisser als die andere?

Prot. Allerdings.

Sok. Und hatte sie nicht von diesen eine Kunst als gleichnamig ausgesprochen, und also auch die Meinung aufgestellt als ob sie eine wäre, und fragt doch nun weiter, als ob es zweie wären, danach, ob das gewisse und reine in diesen Dingen die der Wissenschaftlichen oder die der Nichtwissenschaftlichen genauer enthält?

Prot. Freilich scheint sie mir eben dieses auszufragen.

Sok. Was für eine Antwort also, o Protarchos, wollen wir ihr geben?

Prot. Wir sind ja schon, o Sokrates, zu einem wunderbar grofsen Unterschied in Absicht auf Gewifsheit der Erkenntnisse gelangt.

Sok. Werden wir also nicht desto leichter antworten können?

Prot. Wie sollten wir nicht? Und so sei denn gesagt, dafs diese zwar bei weitem sich auszeichnen vor den übrigen Künsten, unter ihnen selbst aber die welche in dem Geschäft der wahrhaft wissenschaftlichen vorkommen unbegreiflich weit an Genauigkeit und Wahrheit in Maafsen und Zahlen sich auszeichnen.

Sok. So sei es, dir zufolge, und dir vertrauend wollen wir getrost denen antworten welche Meister sind im Abwägen der Erklärungen.

Prot. Was doch?

Sok. Dafs es eine zwiefache Rechenkunst giebt, und eine zwiefache Mefskunst, und dafs dieser eben so mehrere andere solche folgen, und dieselbe Zwiefältigkeit enthalten, wiewol nur Eines Namens theilhaftig.

Prot. Geben wir denn mit gutem Glüke diese Antwort denen, welche du als solche Meister beschreibst, o Sokrates.

Sok. Diese Wissenschaften also sollen wir sagen wären die am meisten genauen?

Prot. Allerdings.

Sok. Aber, o Protarchos, würde nicht die Kunst der vernünftigen Rede uns verläugnen, wenn wir irgend eine andere ihr vorzögen?

Prot. Wie aber sollen wir diese wiederum beschreiben?

Sok. Offenbar doch ist sie die welche alle
58 bis jezt genannten erkennt. Denn die sich mit dem wahrhaft seienden und immer auf gleiche Weise gearteten beschäftigt, glaube ich, werden doch auf alle Weise alle insgesammt, denen auch nur ein wenig Vernunft anhängt, bei weitem für die wahrste Erkenntniſs halten. Oder wie würdest du, o Protarchos, den Rang bestimmen?

Prot. Ich meines Theils, o Sokrates, habe immer vom Gorgias vielfältig gehört, daſs die Kunst zu überreden vor allen andern bei weitem den Vorzug verdiene. Denn sie mache sich alles unterwürfig freiwillig und nicht mit Gewalt, und sei also bei weitem die treflichste unter allen Künsten. Nun aber möchte ich dir nicht gern, aber auch ihm nicht das Widerspiel halten.

Sok. Du scheinst mir die Waffen, schon im Begriff zu reden, beschämt wieder im Stich zu lassen.

Prot. Es sei also dies so wie du es meinst.

Sok. Bin ich aber auch etwa Schuld, daſs du es nicht richtig gefaſst hast?

Prot. Was denn?

Sok. Nicht danach, lieber Protarchos, fragte ich, welche Kunst oder Wissenschaft vor allen andern den Vorzug verdiene deshalb, weil sie die gröſste und stärkste und uns am meisten Nuzen bringende ist; sondern welche das ge-

wisse und genaue und das wahrste im Auge hat,
wenn sie auch nur gering ist und geringes nuzt.
Das ist es wonach wir jezt fragen. Aber sieh
nur zu, du wirst es auch mit dem Gorgias nicht
verderben, wenn du seiner Kunst zugiebst daſs
sie für die Bedürfnisse der Menschen den Rang
behauptet, von der Beschäftigung aber von der
ich jezt rede, laſs uns eben wie ich damals von
dem Weiſsen sagte, wenn es auch nur gering
aber rein ist, daſs es vor dem vielen aber nicht
solchen den Vorzug habe, eben dadurch durch
die gröſsere Wahrheit, so auch jezt nach genauer
Ueberlegung und hinlänglichem Durchdenken,
nicht auf irgend Vortheile der Erkenntnisse
sehend oder auf das Ansehn worin sie etwa
stehen; sondern, wenn in unserer Seele von
Natur ein Vermögen ist das wahre zu lieben
und alles um seinetwillen zu thun, von diesem
sagen, da wir die Reinheit der Vernunft und
der Einsicht untersuchen, ob wol diese Erkenntniſs
es wahrscheinlich am meisten besizen
werde, oder ob wir noch eine andere vortreflichere
werden suchen müssen?

Prot. Das überlege ich, und es dünkt
mich hart zu gestehen, daſs irgend eine andere
Wissenschaft oder Kunst genauer an der Wahrheit
halte als diese.

Sok. Hast du etwa auch als du das eben
gesagte aussprachst bei dir bedacht, daſs die
meisten Künste und soviele sich mit diesen Dingen
beschäftigen zuerst nur mit Vorstellungen
zu thun haben und was Vorstellung angeht in gehöriger
Ordnung untersuchen? Und wenn auch
einer glaubt Untersuchungen über die Natur an- 59
zustellen: so weiſst du doch, daſs er immer nur
von dieser Welt hier, wie sie geworden ist und
wie sie doch dies und jenes erleidet und thut,

sein Lebenlang untersucht? Sollen wir das behaupten oder wie?

PROT. Vollkommen so.

SOK. Also nicht auf das immer Seiende sondern auf das Werdende und Werdensollende und Gewordene hat ein solcher seine ganze Arbeit verwendet.

PROT. Ganz richtig.

SOK. Und hievon, sollen wir glauben, könne irgend etwas nach der vollkommensten Wahrheit deutlich werden, wovon doch niemals irgend etwas auf gleiche Weise sich weder verhalten hat noch verhalten wird, noch auch nur in dem gegenwärtigen Augenblick verhält?

PROT. Und wie wäre das möglich?

SOK. Von dem also was auch nicht die mindeste Beharrlichkeit in sich hat, wie könnte uns da wol auch nur irgend etwas beharrliches zukommen?

PROT. Ich glaube auf keine Weise.

SOK. Also giebt es auch keinen Verstand davon, noch eine Erkenntniſs die wirklich das wahreste enthielte.

PROT. Nein wie es wol scheint.

SOK. Dich also und mich und den Gorgias und Philebos wollen wir gänzlich gehn lassen, unserer Rede aber dieses nachzeugen.

PROT. Was doch?

SOK. Daſs entweder von jenem es für uns das beharrliche das reine und wahre und was wir das lautere nannten giebt, von dem immer seienden und auf gleiche Weise unvermischtest sich verhaltenden, oder was wenigstens jenem am meisten verwandt ist, alles übrige aber erst für das zweite und geringere zu erklären ist.

PROT. Du sprichst vollkommen wahr.

Sok. Und von den Benennungen, die es für dergleichen giebt, ist es nicht am billigsten die schönste dem schönsten beizulegen?

Prot. Das ist ja einleuchtend.

Sok. Und Vernunft und Einsicht sind doch wol die Benennungen die einer am meisten in Ehren halten müſste?

Prot. Ja wohl.

Sok. Wenn diese also dem Wissen um das wahrhaft seiende angepaſst werden, kann man sagen daſs sie richtig angewandt sind?

Prot. Allerdings.

Sok. Und was ich damals zur Beurtheilung stellte war doch nichts anderes als eben diese Benennungen?

Prot. Nichts anderes, o Sokrates.

Sok. Wohl. Wenn einer also sagte, daſs jezt, was Vernunft und Lust betrift Bezugs ihrer Mischung mit einander, uns gleichsam wie Künstlern das woraus oder worin sie etwas arbeiten sollen vorliege, so würde er die Sache ganz richtig bezeichnet haben.

Prot. Gar sehr.

Sok. Sollen wir nun nächstdem nicht versuchen zu mischen?

Prot. Warum nicht?

Sok. Richtiger aber würde es wol gehn wenn wir uns dieses erst vorsagten und in Erinnerung brächten.

Prot. Was doch?

Sok. Woran wir auch vorher schon gedacht hatten. Das Sprichwort aber scheint wol Recht zu haben, daſs man auch zwei und dreimal das richtige wieder durchgehn müsse in der Rede.

Prot. Warum auch nicht?

60 Sok. Wolan also beim Zeus! ich glaube das damals gesagte war so ausgedrükt worden.

Prot. Wie doch?

Sok. Philebos behauptet, die Lust sei das richtige Ziel für alles lebendige, und ein jedes müsse dahin zu treffen suchen. Und eben dasselbige sei auch das Gute für Alle, und für diese eine und dieselbe Natur seien die beiden Namen das Gute und das Angenehme mit Recht festgesezt. Sokrates aber läugnet dieses zuerst, und sagt es sei zweierlei wie auch die Namen, und das Gute und Angenehme habe jedes eine von dem andern verschiedene Natur, mehr Theil aber habe an dem Gebiet des Guten die Einsicht als die Lust. Ist nicht und war dies das damals gesagte, o Protarchos?

Prot. Gar sehr allerdings.

Sok. Wäre nun nicht auch dieses damals sowol als jezt zu bejahen?

Prot. Was doch?

Sok. Daſs die Natur des Guten sich von allem andern hiedurch vorzüglich unterscheide?

Prot. Wodurch?

Sok. Daſs welchem Lebendigen dieses beständig auf alle Weise und überall beiwohnt, dieses nichts anderes mehr bedürfe, sondern das hinreichende auſs vollständigste habe. Nicht so?

Prot. So allerdings.

Sok. Versuchten wir nun nicht in unserer Rede zuerst jedes von beiden abgesondert vom andern in das Leben eines jeglichen zu stellen, Lust unvermischt mit Einsicht, und eben so auch Einsicht ohne daſs sie das allermindeste von Lust bei sich hätte.

Prot. So war es.

Sok. Schien uns nun wol damals eines von beiden hinlänglich für jemand?

Prot. Wie könnte es auch!

Sok. Sollten wir aber auch damals etwas übersehen haben, so nehme jezt wer nur will jenes zurük, und trage richtigeres vor überlegend, wenn er Erinnerung, Erkenntniſs, Vernünftigkeit, richtige Vorstellung in Eins zusammenfaſst, ob wol jemand ohne alles dieses überhaupt irgend etwas, was es auch sei, haben oder bekommen möchte, geschweige denn Lust wieviel ihrer und wie stark sie auch wäre; wenn er weder in Wahrheit die Vorstellung hätte, daſs er sich ergözte, noch überall wüſste in was für einem Zustande er sich eigentlich befände, noch auch wiederum auch nur die kleinste Zeitlang eine Erinnerung seines Zustandes hätte. Und dasselbe sage denn auch von der Vernunft, ob jemand diese ohne alle auch die kleinste Lust lieber haben möchte als mit einiger Lust, oder alle Lüste ohne Vernunft lieber als mit doch einiger Vernunft.

Prot. Nicht möglich, o Sokrates, und es ist gar nicht nöthig dies noch wiederholt durchzufragen.

Sok. Also das Vollendete und Allen wünschenswerthe und durchaus gute wäre keines von diesen beiden.

Prot. Wie könnte es wol! 61

Sok. Wir müssen aber doch das Gute entweder genau oder doch einen Umriſs davon uns verzeichnen, damit wir wie gesagt bestimmen können, wem wir den zweiten Preis geben sollen.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Einen Weg nun haben wir doch schon zu dem Guten.

Prot. Was doch für einen?

Sok. Wie wenn einer einen Menschen suchte, und zuerst nur seine Wohnung wo er wohnt richtig erkundete, daran schon etwas Grofses hätte zum Auffinden des Gesuchten.

Prot. Wie sollte er nicht?

Sok. So hat nun auch uns jezt die Rede angedeutet wie auch schon im Anfang, das Gute nicht in dem ungemischten Leben zu suchen sondern in dem gemischten.

Prot. Allerdings.

Sok. Und so ist doch gröfsere Hofnung, dafs das Gesuchte sich in dem wohl gemischten deutlicher wird finden lassen als in dem nicht so?

Prot. Bei weitem.

Sok. So lafs uns denn, o Protarchos, die Götter anflehen, mag es nun Dionysos sein oder Hephaistos, oder welchem andern das Geschäft des Mischens zugetheilt ist, und so lafs uns mischen.

Prot. Das wollen wir.

Sok. So haben wir nun wie Weinschenken zwei Quellen vor uns stehen, der Süfsigkeit des Honigs könnte man die der Lust vergleichen, die ganz nüchterne und unberauschende der Einsicht aber einem strengen und gesunden Wasser, welche beide wir nun versuchen müssen aufs beste unter einander zu mischen.

Prot. Das sollen wir freilich.

Sok. So sprich denn zuerst, werden wir wol wenn wir jede Lust mit jeder Einsicht mischen das Beste am meisten treffen?

Prot. Vielleicht.

Sok. Aber nicht sicher. Wie wir aber gefahrloser mischen können, darüber glaube ich eine Meinung mittheilen zu können.

Prot. Sage was für eine.

Sok. Es war doch, wie wir glaubten, eine Lust mehr wahr als die andere, und so auch eine Kunst genauer als die andere.

Prot. Wie könnte es anders sein?

Sok. Und auch eine Erkenntniſs vorzüglich vor der andern, die eine auf das Werdende und Vergehende sehend, die andere auf das weder werdende noch vergehende sondern einerlei und auf gleiche Weise immer seiende. Die lezte nun hielten wir, wenn wir auf das Wahre sehen wollen, für wahrer als die erste.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Wenn wir nun zusähen zuerst die wahrsten Abschnitte von beiden zusammenmischend, ob diese Mischung wol hinreicht um um das wünschenswürdigste Leben zu bereiten, oder ob wir auch noch von dem übrigen was nicht so beschaffen ist etwas mit bedürfen?

Prot. Mich wenigstens dünkt wir sollten es so machen. 62

Sok. Wohl! Es sei uns also zuerst ein Mensch richtig denkend in Absicht der Gerechtigkeit was sie ist, und habe auch seiner Einsicht angemessene Reden darüber: und auch in Absicht auf alles übrige, was ist, habe er eben solche Einsicht.

Prot. Wol, der sei uns.

Sok. Wird der nun wol Erkenntniſs genug haben, wenn er von der göttlichen Kugel und dem Kreise selbst den Begriff hat, diese menschliche Kugel hier aber und diese Kreise nicht kennt, und sich nun in der Baukunst doch der andern Richtmaaſse und Kreise bedienen soll?

Prot. Da käme ja, o Sokrates, ein lächerlicher Zustand heraus, wenn wir nur die göttlichen Erkenntnisse allein inne hätten.

Sok. Wie meinst du? sollen wir etwa des falschen Richtmaſses und Kreises unsichere und unreine Kunst insgemein mit hineinwerfen und beimischen?

Prot. Nothwendig doch wenn einer von uns auch nur jedesmal den Weg nach Hause finden will.

Sok. Etwa auch die Tonkunst, von der wir nur vor kurzem noch sagten, daſs sie, weil voll Nachahmung und nur durch Muthmaſsung treffend der Reinheit ermangele?

Prot. Nothwendig scheint das mir wenigstens, wenn unser Leben auch nur irgendwie ein Leben sein soll.

Sok. Willst du also, daſs ich wie ein Thürsteher der von anströmender Menge gedrängt und überwältiget wird, gleichfalls bezwungen, die Thüren öfnen und alle Erkenntnisse einströmen lassen soll, so daſs auch die dürftigere sich unter die reinere mische?

Prot. Ich wenigstens weiſs nicht, o Sokrates, was für Schaden einer davon haben könnte, wenn er auch die übrigen alle bekäme, sofern er nur die ersten Erkenntnisse hat.

Sok. Also soll ich sie nur sämmtlich einlassen, um sich in des Homeros sehr poetischen gemeinsamen Thales Bekken zu ergieſsen?

Prot. Allerdings, und sie sind hiemit eingelassen.

Sok. Und nun laſs uns wiederum zu der Quelle der Lüste gehn. Denn wie wir gedachten sie zu mischen zuerst die wahresten Theile von beiden, so ist es uns nicht gerathen; sondern weil uns jede Erkenntniſs recht war, haben wir sie zusammen eingelassen ohne Unterschied insgesammt vor den Lüsten.

Prot. Du hast vollkommen recht.

Sok. Nun ist es also Zeit für uns auch eine Bestimmung zu fassen über die Lüste, ob wir auch diese alle auf einmal einlassen sollen, oder auch von ihnen zuerst nur die welche wahr sind?

Prot. Bei weitem ist es doch der Sicherheit wegen besser zuerst die wahren einzulassen.

Sok. So sollen denn diese eingelassen sein. Was aber nun weiter? Werden wir nicht wenn nun einige nothwendig sind wie dort, auch diese mit beimischen müssen?

Prot. Wie sollten wir nicht? Die nothwendigen doch offenbar.

Sok. Und wenn nun eben wie dort alle Künste zu verstehen uns im Leben unschädlich 63
war und nüzlich, so wir auch jezt dasselbe sagen wollen von den Lüsten, wenn an allen Lüsten lebenslang uns zu ergözen uns allen heilsam und unschädlich ist, dann müssen wir auch alle mit einmengen.

Prot. Was sollen wir nun aber eben von ihnen sagen, und wie es mit ihnen halten?

Sok. Nicht von uns, o Protarchos, müssen wir das erfragen, sondern von den Lüsten und Einsichten selbst, indem wir von ihnen gegenseitig dieses zu erkunden suchen.

Prot. Was eigentlich?

Sok. Ihr Lieben! mag man euch nun Lüste benennen sollen oder mit irgend welchem andern Namen, solltet ihr es wol nicht lieber zufrieden sein mit aller Einsicht zusammenzuwohnen, als abgesondert von aller Vernunft? Und ich glaube hierauf werden sie ganz nothwendig so antworten müssen.

Prot. Wie doch?

Sok. Dafs wie schon vorher erklärt ist, es weder recht gut möglich noch auch nüzlich

ist, dafs ganz lauter irgend eine Gattung einsam und allein sei: eine aber gegen die andere gehalten halten wir fürs beste, dafs diejenige uns beiwohne, nemlich welche alles übrige und so auch jede von uns selbst soviel möglich vollständig erkennt.

Prot. Daran habt ihr sehr wohl gesprochen wollen wir sagen.

Sok. Richtig. Nun aber haben wir auch wiederum die Einsicht und die Vernunft zu fragen. Braucht ihr etwas von Lüsten in der Mischung? würden wir etwa sagen, indem wir nun Vernunft und Einsicht fragten. — Was doch, würden sie vielleicht antworten, für Lüste?

Prot. Wahrscheinlich.

Sok. Und dann würde unsere weitere Rede etwa diese sein. Aufser jenen wahren Lüsten, würden wir sagen, habt ihr etwa nöthig auch die gröfsten Lüste bei euch wohnen zu haben und die heftigsten? — Und woher doch, o Sokrates, würden sie wol sagen, da ja diese uns tausendfältige Hindernisse in den Weg legen, indem sie die Seelen in denen wir wohnen nur in Verwirrung bringen durch unsinnige Bewegungen, und uns am liebsten überall nicht entstehen lassen, auch die von uns erzeugten Kinder gröfstentheils, indem sie aus Sorglosigkeit Vergessenheit veranlassen, ganz und gar verderben. Andere Lüste aber, die wahren und reinen, welche du ja auch angeführt hast, sieh nur an als uns verwandt, und aufser ihnen noch die welche mit der Gesundheit und der Besonnenheit und der gesammten Tugend bestehen können, so viele ihrer gleichsam als Dienerinnen die Göttin begleiten. Diese mische ein; die aber immer mit der Unvernunft und andern Schlechtigkeiten gesellt sind, solche der Ver-

nunft beizumischen wäre doch wol grofser Unverstand für den, welcher da er die schönste und ruhigste Mischung und Verbindung gesehen hat, nun versuchen will an dieser zu erfahren, was doch wol in dem Menschen und dem Ganzen überhaupt gut sei von Natur, und was man 64
wol ahnden soll dafs der Begriff des Guten sei. Sollen wir nicht sagen, dafs die Vernunft ganz verständigerweise und mit Anwendung ihrer selbst, dieses eben gesagte für sich und für die Erinnerung und die richtige Vorstellung antworten werde?

Prot. Auf alle Weise freilich.

Sok. Aber auch dieses ist wol nothwendig, und anders käme wol nicht eines zu Stande.

Prot. Was doch?

Sok. Wem wir nicht Wahrheit beimischen, das kann doch auch nicht wahrhaft werden, noch auch wenn es geworden wäre sein.

Prot. Wie könnte es wol!

Sok. Gar nicht. Allein wenn nun noch etwas erfodert wird zu dieser Mischung so sagt ihr es, du und Philebos, denn mir scheint, wie eine unkörperliche Ordnung die schön über einen belebten Körper herrschen soll, die gegenwärtige Rede vollendet zu sein.

Prot. Sage nur immer, Sokrates, dafs dies auch meine Meinung sei.

Sok. Wenn wir also nun sagten, dafs wir jezt schon an dem Eingange des Guten und der Wohnung des so beschaffenen ständen, würden wir wol ganz richtig reden.

Prot. Das dünkt mich wenigstens.

Sok. Was ist nun wol in dieser Mischung das vorzüglichste, und was am meisten Ursache zu sein scheint, dafs eine solche Beschaffenheit Allen erwünscht ist? Denn wenn wir dies ge-

sehen haben, können wir hernach erwägen, ob dies in dem Ganzen mehr als der Lust oder als der Vernunft anhängend und eigenthümlich sich findet.

Prot. Richtig; denn das muſs uns am nüzlichsten sein für unsere Entscheidung.

Sok. Und das ist gewiſs gar nicht schwer die Ursache zu sehen bei allen Mischungen, weshalb irgend eine entweder ganz vortreflich wird oder gar nichts werth.

Prot. Wie meinst du das?

Sok. Das weiſs ja wol jeder Mensch.

Prot. Was aber doch?

Sok. Daſs was immer für eine Mischung kein Maaſs und an der Natur des abgemessenen keinen Theil hat, nothwendig das gemischte sowol als auch zuerst sich selbst verdirbt. Denn eine solche kann man ja gar nicht eine ordentliche Mischung nennen, sondern sie ist jedesmal in Wahrheit nur ein unordentlich zusammengewehtes Wehe für Alle denen sie zukommt.

Prot. Ganz wahr.

Sok. Jezt also entflieht uns wieder das Wesen des Guten in die Natur des Schönen. Denn Abgemessenheit und Verhältniſsmäſsigkeit wird uns doch überall offenbar Schönheit und Tugend.

Prot. Allerdings.

Sok. Und Wahrheit, sagten wir doch auch, wäre in der Mischung mit beigemengt.

Prot. Freilich.

Sok. Wenn wir also nicht in Einer Form
65 das Gute auffangen können, so wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen, Schönheit und Verhältniſsmäſsigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, daſs diese als eines mit Recht als Ursach angesehen werden können dessen was in der

Mischung ist, und daſs um dieses als des Guten willen sie auch eine solche geworden ist.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Und nun, o Protarchos, kann uns ja wol jeder ein hinreichender Richter sein über Lust und Einsicht, welche von ihnen beiden dem Besten verwandter und also das vorzüglichere ist bei Menschen und Göttern.

Prot. Gewiſs freilich; doch ist es besser auch dies in der Rede ordentlich auszuführen.

Sok. So laſs uns denn einzeln jedes von den dreien in Absicht auf Lust und Vernunft beurtheilen. Denn wir müssen sehen, welcher von beiden wir jedes von diesen als verwandt beilegen sollen.

Prot. Du meinst Schönheit, Wahrheit und Verhältniſsmäſsigkeit?

Sok. Ja. Zuerst also nimm die Wahrheit, sieh dann auf diese drei Vernunft und Wahrheit und Lust, und lasse dir Zeit genug, und antworte dann dir selbst, ob die Lust oder die Vernunft verwandter ist mit der Wahrheit.

Prot. Was bedarf es dazu für Zeit? denn der Unterschied ist, denke ich, sehr groſs. Denn die Lust ist das unzuverläſsigste unter allen Dingen, so daſs, wie die Rede geht, in den Lüsten des Geschlechtstriebes, welche für die gröſsten gehalten werden, sogar der Meineid die Verzeihung der Götter erhält, weil nemlich wie Kinder die Lüste auch nicht die mindeste Vernunft haben. Die Vernunft aber ist entweder ganz

dasselbe wie die Wahrheit, oder ihr doch unter allen am ähnlichsten und das wahrste.

Sok. Nächstdem nun betrachte eben so auch die Verhältnifsmäfsigkeit, ob die Lust mehr als die Einsicht, oder die Einsicht mehr als die Lust davon hat?

Prot. Auch das ist eine sehr leichte Untersuchung die du mir vorgelegt hast. Denn ich glaube etwas seiner Natur nach maafsloseres als Lust und Ergözung wird wol nicht leicht jemand finden können, und so auch wol nichts abgemefsneres als Vernunft und Erkenntnifs.

Sok. Sehr wohl gesprochen. Doch aber sage uns auch noch das dritte. Hat die Vernunft mehr Antheil an der Schönheit als die Lust, so dafs die Vernunft schöner ist als die Lust, oder umgekehrt?

Prot. Aber Vernunft und Einsicht, o Sokrates, hat doch wol niemand jemals weder wachend noch schlafend häfslich gesehen, oder irgendwie vorgestellt, dafs sie so würde oder wäre oder sein würde.

Sok. Richtig.

Prot. Allerdings aber, wenn wir jemand in Lüsten begriffen sehn und zwar in den gröfsten am meisten, und wir das lächerliche davon oder das allerschändlichste was dabei herauskommt zu sehen bekommen: so schämen wir uns selbst, und suchen es
66 aus dem Gesicht zu bringen und zu verbergen soviel als möglich, indem wir dergleichen

alles der Nacht überlassen, als dürfe es das Licht nicht sehn.

Sok. Also du wirst auf alle Weise sagen, o Protarchos, magst du es nun durch Boten bestellen müssen oder es Anwesenden erklären können, daſs die Lust nicht das erste Besizthum ist, auch nicht das zweite; sondern das erste ist das Maaſs und das abgemessene und zeitige, und wem ähnlichen man sonst noch zuschreiben muſs, daſs es die ewige Natur erwählt habe.

Prot. Das ist allerdings einleuchtend aus dem eben gesagten.

Sok. Das zweite aber ist das gleichmäſsige und schöne und vollendete und hinlängliche, und alles was wiederum zu diesem Geschlecht gehört.

Prot. So scheint es allerdings.

Sok. Und wenn du als das dritte nach meiner Ahndung Vernunft und Einsicht sezest, würdest du wol nicht weit von der Wahrheit vorbeikommen.

Prot. Wahrscheinlich.

Sok. Wird nun nicht das vierte sein, was wir in der Seele selbst gesezt haben als Erkenntnisse und Künste und richtige Vorstellungen, werden die nicht nächst den dreien das vierte sein müssen, wenn sie doch dem Guten näher verwandt sind als die Lüste?

Prot. Vielleicht wol.

Sok. Das fünfte also sind die Lüste,

welche wir als schmerzlose bestimmt haben, und reine Lüste der Seele allein genannt, welche den Wahrnehmungen folgen.

Prot. Vielleicht.

Sok. Aber im sechsten Geschlecht, sagt Orpheus, lafst ruhen den Kreis des Gesanges. Gleichermafsen nun scheint auch unsere Rede bei dem sechsten Punkt von ihrem Gericht zu ruhen, und es ist uns sonach nichts weiter übrig als nur dem Gesagten die Krone aufzusezen.

Prot. Das müssen wir also.

Sok. Wolan denn, das dritte Mal dem Retter, lafst uns dieselbe Rede durchgehn und bezeugen.

Prot. Welche doch?

Sok. Philebos behauptete das Gute sei uns die Lust, die ganze und vollständige.

Prot. Zum dritten Male, scheint es meintest du diesmal, Sokrates, sollten wir unsere anfängliche Rede wieder aufnehmen.

Sok. Ja, und so lafs uns das weitere hören. Ich nun sah schon das was ich jezt durchgegangen bin, und aufsäzig gegen des Philebos nicht nur sondern vieler tausend Anderer öftere Rede, sagte ich dafs die Vernunft weit besser sei und treflicher als die Lust für des Menschen Leben.

Prot. So war es.

Sok. Und ahndend dafs es noch vieles andere gebe, sagte ich, dafs wenn uns das sich

zeigte, was besser wäre als beides, wollte ich doch um den zweiten Preis für die Vernunft gegen die Lust mitkämpfen, und die Lust sollte des zweiten Preises verlustig gehen.

Prot. Das sagtest du allerdings.

Sok. Und nachher ja zeigte sich uns von 67
diesen beiden keines als allgemein auf die zulänglichste Weise zulänglich.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Also wurde in dieser Rede gänzlich sowol die Vernunft abgewiesen als die Lust, daſs keines von ihnen beiden das Gute selbst sein könne, da sie der Selbstständigkeit ermangelten, und der Kraft des hinreichenden und vollkommenen.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Nachdem sich nun aber ein drittes treflicheres als jegliches von diesen gezeigt hatte, so zeigte sich nun doch wiederum die Vernunft tausendmal mehr als die Lust dem Wesen dieses siegenden verwandt und anhänglich.

Prot. Wie sollte sie nicht!

Sok. Also das fünfte nach der Entscheidung welche unsere Rede kund gemacht hat wäre dann die Lust.

Prot. So zeigte es sich.

Sok. Das erste aber doch auch nicht wenn alle Ochsen und Pferde und die andern Thiere insgesammt es behaupteten dadurch daſs sie dem Vergnügen nachgehn; welchen eben wie die Wahrsager den Vögeln vertrauend die Meisten

das Urtheil fällen, die Lust sei uns das vorzüglichste im Leben, und die Neigungen der Thiere für gültigere Zeugen halten, als die Neigungen derer welche mit philosophischer Muse jedesmal weissagen.

Prot. Nun sagen wir gewiſs Alle, o Sokrates, daſs du es vollkommen richtig erklärt habest.

Sok. Und laſst mich also auch los.

Prot. Ein weniges nur ist noch übrig, o Sokrates; und du wirst doch nicht eher wollen ermüden als wir. Ich will dich aber an dieses rükständige schon erinnern.

A N H A N G.

THEAGES.

Einleitung.

Neuerdings ist schon so oft und von so verschiedenen Orten her angedeutet worden, dieses Gespräch gehöre dem Platon nicht, daſs nun wol eine besondere Beweisführung seiner Unächtheit nicht mehr nöthig ist. Denn Leser des Platon, welche sich einiges kritischen Sinnes erfreuen und einiger Sachkenntniſs, werden nun wol die Gründe schon selbst gefunden haben; und für die andern wird ein solches Urtheil doch nur dadurch wahr, wenn es ihnen oft genug wiederholt wird, welches denn hiemit auch hier geschieht.

Die Fabel, wenn man so sagen darf, des kleinen Gespräches ist, daſs Sokrates einen zum Schüler annimmt, und die Person selbst ist aus denen genommen, die in der Vertheidigungsrede des Sokrates als schon vor ihm gestorben erwähnt werden. Sonst ist Theages unseres Wissens auſser zweien Erwähnungen im Platon selbst nicht bekannt, und hat nicht beweisen gekonnt, ob es ihm viel oder wenig Heil gebracht noch spät genug nach der Sikelischen Niederlage die Bekanntschaft des Sokrates gemacht zu haben. In den Platonischen Dialogen ist freilich eine Schülerannahme nirgends so hervorgehoben und zum Gegenstande gemacht worden; dennoch hat unserm Verfasser eine

Stelle aus einer Zwischenrede des Sokrates im Theaitetos als Urbild vorgeschwebt, deren tieferen Sinn er jedoch nicht verstanden hat mit in seine Darstellung zu verweben. Denn was dem Platon dort die Hauptsache ist, nemlich zu zeigen, wie Sokrates auf die Seinigen wirkte nicht sowol lehrend als die Wahrheit aus ihrer eigenen Seele entwikkelnd, dieses läſst unser Mann ruhig liegen, und hält sich nur an das daraus gefolgerte, daſs es bei ganz gleicher Verfahrungsart dem Sokrates mit Einigen gelinge mit Andern auch wiederum nicht, vermöge einer göttlichen Schikkung oder Vorherbestimmung. Dabei ist ihm begegnet zu verwechseln und auf eine höchst verkehrte Art wunderbar zusammenzurühren diese göttliche Schikkung und jenes persönliche Vorgefühl, welches dem Sokrates zur göttlichen Stimme wird; weshalb denn die Stelle in der Vertheidigungsrede, wo Sokrates dieser Stimme erwähnt, der zweite Angel ist, um den sich das ganze Gesprächlein dreht. Es ist sehr merkwürdig, daſs Platon in jener Stelle des Theaitetos den Sokrates gar nicht sagen läſst, daſs jenes daimonische Zeichen ihm jemals gewehrt habe irgend jemand überall unter seine Gesellschafter aufzunehmen, gleichsam als sei er sich hiezu Allen schuldig gewesen, und habe nicht gedurft sich ein bestimmtes Vorgefühl erlauben; daher denn leicht auf eine Zeitlang unter seinen Hörern auch solche sein konnten, die unfähig waren von seiner Lehre Nuzen zu ziehen. Sondern erst dann läſst er die Stimme eintreten, wenn ein untreu gewordener Schüler sich wieder anschlieſsen will, weil alsdann allerdings schon das innere Gefühl eine Stimme darüber haben muſs, ob die Untreue nur für eine Verführung von auſsen und die Wiederkehr für

reine Liebe zum Wahren und Guten zu achten sei, oder ob umgekehrt die Untreue der Sieg der innern Natur sei, die Wiederkehr hingegen unrein. Daſs Platon dort auf bestimmte Fälle Rüksicht genommen, auch noch auſser dem Aristides welchen er nennt, sei es nun von Schülern des Sokrates gewesen oder von seinen eigenen, wird Jedem einleuchten; aber auch diese bestimmte Absicht verleitet ihn nicht, aus dem Charakter herauszugehn, welchen Sokrates in der Vertheidigungsrede jenem daimonischen Zeichen beilegt, daſs es nemlich bloſs warnend gewesen. Unser Mann hingegen spricht zwar dieses wörtlich fast aus der Vertheidigungsrede nach, geht aber doch in der Darstellung selbst sorglos darüber hinaus, indem es bei ihm als eine Kraft erscheint, welche Einigen bestimmt zu Hülfe kommt und für sie wirksam ist. Hieran ist nun zunächst allerdings Schuld seine oberflächliche und verworrene Ansicht von jener Stelle des Theaitetos, entfernter aber gewiſs dieses, daſs unser Verfasser der daimonischen Stimme ein besonderes persönliches Wesen unterschiebt, und uns das Daimonische in einen kleinen Daimon umwandelt, eine Vorstellung die sich mit keiner einzigen ächt platonischen Stelle verträgt, und besonders durch die Art wie Sokrates in der Vertheidigungsrede die Beschuldigung seines Unglaubens widerlegt, als ganz unstatthaft erkannt werden muſs, welches dort hoffentlich zur Genüge ist bewiesen worden.

Wie nun in anderen dem Platon untergeschobenen Dialogen gröſstentheils kleine Geschichtchen aus dem Alterthum oder aus der Fremde die Dürftigkeit des Inhaltes verdekken müssen: so hier zwei Geschichtchen über die

Kraft dieses kleinen Daimons, auch solche Ausgänge vorherzusagen, welche ganz von zufälligen Umständen müssen abgehangen haben, eine Kraft, von der Platon nirgend etwas weifs, ja die auch durch die Ausdrükke des Xenophon nicht einmal gerechtfertigt wird. Vielleicht liefs sich der Verfasser verführen durch eine Stelle im Euthyphron, wo dieser mit der Stimme des Sokrates zusammenstellt seinen eigenen göttlichen Trieb, vermöge dessen er in der Ekklesia wer weifs was für zufälliges vorhersagt. Die beiden Geschichtchen selbst sehen übrigens wunderlich genug aus. Die Eine nemlich, die eine bekannte platonische Person betrift, wird nicht zu Ende geführt, und man bleibt ungewifs, ob der Verfasser sie als allgemein bekannt voraussezen mufste, oder ob er sie eben so anderwärts gefunden, oder ob er nicht wufste, wie er aus dem angefangenen Mährchen herauskommen sollte. In der andern warnt die Stimme sogar vor einem Unternehmen, welches dem Sokrates durchaus unbekannt ist, nicht zu erwähnen dafs uns, wie es scheint, der Weise mit gar schlechten Leuten in Gesellschaft gebracht wird von einer Art wie wir sie doch im Platon nicht finden.

Auch übrigens sieht der schlechte Nachahmer nur zu sehr hervor unter seiner Maske. Wie schlecht wird das nicht nachgesprochen aus dem Euthydemos, dafs die Staatskunst über die Werke aller andern Künste herrscht. Wie häuft dieser Sokrates auf die langweiligste Art, tölpisch die Sokratische Induction auf Gerathewol nachäffend, Beispiele die keine sind, denn sie erläutern nichts, und ist immer noch nicht befriedigt, sondern fängt unter einer eben so langweiligen Form noch einmal an, nur

um eine gemeine Kenntnifs von gemeinen Dingen auszukramen! Wie mufs sich Theages, damit nur noch ein Sprüchlein des Euripides abgeleiert werden kann, welches auch nichts neues zur Sache bringt, zu spät darauf besinnen, dafs er doch eigentlich kein Tyrann werden will; wiewol er die Lust dazu vorher schon zugestanden hat, als ob der harmlose Knabe ein zweiter Alkibiades wäre oder ein Kallikles, denen er doch sonst in gar nichts ähnlich sieht. Und wie verdreht ihm hernach Sokrates die Aufgabe noch unter den Händen, als ob er nun nicht einmal ein Staatsmann werden wollte sondern nur ein guter Bürger, ohne ihn etwa im mindesten darüber belehrt zu haben, inwiefern beides einerlei ist oder verschieden. Doch alles schlecht gemachte aufzählen hiefse dem Inhalt nach — denn der Sprache nach ist in vielem Platonische Farbe genug — das ganze Gespräch abschreiben; und wir wollen lieber mit dem Ruhm und der Nachahmung seiner Kürze endigen.

THEAGES.

DEMODOKOS. SOKRATES. THEAGES.

121 DEMOD. O Sokrates, ich möchte wol etwas mit dir besonders sprechen, wenn du Muſse hast. Und hättest du auch ein Geschäft, ist es nur nicht gar zu wichtig, so mache dir doch Muſse um meinetwillen.

SOK. Ich habe auch so schon Muſse; nun gar für dich ganz gewiſs. Willst du mir also etwas sagen, so steht es dir frei.

DEMOD. Wollen wir also hieher in die Halle des Zeus des befreienden bei Seite gehn?

SOK. Wie es dir gefällt.

DEMOD. So laſs uns gehen, Sokrates.

Alle Gewächse scheinen hierin dieselbe Weise zu haben, sowol was aus der Erde wächst als auch die Thiere, die übrigen sowol als der Mensch. Denn auch bei den Gewächsen ist dieses das leichteste für uns, die wir das Land bauen, alles zuzubereiten vorher zum Anpflanzen und dann das Anpflanzen selbst. Wenn aber das Gepflanzte nun aufgegangen ist: dann beginnt eine Pflege des Gepflanzten, die gar mannigfaltig ist und schwierig und beschwerlich. Eben so nun scheint es auch mit den Menschen zu stehn. Von meinen Angelegenheiten

schliefse ich auch auf das Uebrige. Denn auch mir ist dieses Sohnes soll ich es Anpflanzung nennen oder Erzeugung das leichteste von allem gewesen, die Erziehung aber ist schwierig und immer in Furcht, weil ich um ihn besorgt bin. Von dem übrigen nun wäre gar viel zu sagen; aber die Lust, die ihm jezt angekommen ist, ängstiget mich gar sehr. Denn unedel ist sie freilich nicht, aber sehr bedenklich. Nemlich dieser hat uns Lust, o Sokrates, wie er sagt weise zu werden. Ich denke, es mögen von seinen Altersgenossen aus dem Demos einige, die zur Stadt gehn, ihm allerlei vorgesagt und ihn aufgereizt haben; die beneidet er nun, und läfst mir schon lange nicht Ruhe, immer darauf dringend, ich solle Sorge für ihn tragen und einem von den Sophisten Geld geben, dafs der ihn weise mache. Und mir liegt an dem Gelde wol weniger; ich glaube aber, er begiebt sich wo er hin will in keine kleine Gefahr. Bis jezt nun habe ich ihn durch Zureden noch zurükgehalten; nun ich es aber nicht mehr vermag, halte ich es für das beste ihm nachzugeben, damit er sich nicht etwa gar ohne mein 122
Wissen einem zugeselle und mir verderbt werde. Eben dazu bin ich also jezt hier, damit ich ihn bei einem von denen, die für Sophisten gelten, unterbringe. Du bist uns also recht zum Glükk erschienen, mit dem ich am liebsten über solche Dinge, wenn ich etwas unternehmen will, mich berathen möchte. Weifst du mir also einen Rath zu geben nach dem was du eben gehört, so darfst und sollst du.

Sok. Sagt man doch überhaupt, o Demodokos, Berathung sei eine heilige Sache. Ist nun irgend eine andere heilig, so ist es gewifs auch diese worüber du dich jezt berathen willst.

Denn über nichts göttlicheres kann wol ein Mensch einen Beschluſs zu fassen haben, als über seine eigne und seiner Angehörigen Ausbildung. Zuerst also wollen wir uns mit einander verständigen, ich und du, was wir glauben, daſs dasjenige sei, worüber wir Beschluſs zu fassen haben, damit nicht gar ich es für etwas anderes nehme und du wieder für etwas anderes, und wir erst hernach weit im Geschäft merken, wie lächerlich wir sind, ich der Rathgebende und du der Rathfragende, indem wir gar nicht dasselbe meinen.

Demod. Darin dünkst du mich ganz recht zu haben, o Sokrates, und wir müssen es so machen.

Sok. Wohl habe ich Recht, aber doch nicht ganz und gar, sondern ein klein wenig ändere ich um. Ich bedenke nemlich, daſs vielleicht auch der Knabe gar nicht das begehrt, was wir glauben, sondern etwas anderes, und wir dann noch ungereimter sind, wenn wir über etwas anderes rathschlagen. Daher dünkt mich das richtigste, damit anzufangen, daſs wir eben von ihm selbst zu erfahren suchen, was das recht ist, was er begehrt.

Demod. Wol mag es so am besten sein, wie du sagst.

Sok. So sage mir denn, was für einen schönen Namen hat der Jüngling, und wie sollen wir ihn anreden?

Demod. Theages ist sein Name.

Sok. Gewiſs, Demodokos, einen schönen und andächtigen Namen hast du deinem Sohne beigelegt.

So sage uns denn, o Theages, du verlangst, so sprichst du, weise zu werden, und willst,

dein Vater soll dir eines solchen Mannes Umgang verschaffen, der dich weise machen kann?

THEAG. Ja.

SOK. Weise aber nennst du die Kundigen wessen sie nun auch kundig sein mögen, oder die Nichtkundigen?

THEAG Die Kundigen nenne ich so.

SOK. Wie nun? hat dein Vater dich denn nicht lehren und unterrichten lassen in dem, worin hier die andern unterrichtet werden, die rechtlicher Eltern Kinder sind? wie lesen und die Leier spielen und ringen nebst den andern Leibesübungen?

THEAG. Das hat er.

SOK. Und glaubst du also doch noch einer Wissenschaft zu ermangeln, zu welcher dir dein Vater billig noch verhelfen sollte?

THEAG. Das glaube ich. 123

SOK. Was für eine ist das? sage es auch uns, damit wir dir dann den Willen thun können.

THEAG. Er weiſs es recht gut, Sokrates; denn ich habe es ihm oft gesagt. Aber er redet absichtlich so zu dir, als wüſste er nicht was ich recht will. Denn eben so und noch anders streitet er auch mit mir, und will mich bei Keinem einführen.

SOK. Gut, was du vor diesem zu ihm gesagt hast, das war gleichsam ohne Zeugen gesprochen. Nun aber nimm mich zum Zeugen und erkläre noch einmal in meiner Gegenwart, welches die Weisheit ist nach der du strebest? Denn sieh nur, wenn du Lust hättest zu der, vermittelst deren Menschen die Schiffe regieren, und ich dich fragte: o Theages, welche Weisheit fehlt dir noch, daſs du dem Vater vorwirfst, er wolle dich zu Keinem hinbringen, bei dem du weise werden könntest? was würdest du mir

antworten, was für eine es wäre? Nicht wahr, die Steuermannskunst?

Theag. Ja.

Sok. Wenn du aber Lust hättest in der Wissenschaft geschikt zu werden, vermittelst deren sie Wagen lenken, und deshalb deinem Vater Vorwürfe machtest, und ich dich wieder fragte, was ist das für eine Wissenschaft? was würdest du antworten, dafs sie wäre? Nicht die des Wagenlenkers?

Theag. Ja.

Sok. Zu der du aber nun Lust hast, ist die unbenannt oder hat sie einen Namen?

Theag. Ich glaube sie hat einen.

Sok. Kennst du nun etwa nur sie, nicht aber ihren Namen? oder auch den Namen?

Theag. Auch den Namen kenne ich.

Sok. Welches ist er also, sprich.

Theag. Welchen andern Namen, o Sokrates, könnte wol einer sagen dafs sie hätte, als eben Wissenschaft.

Sok. Ist aber das Wagenlenken nicht auch Wissenschaft? Oder dünkt es dir Unwissenheit zu sein?

Theag. Gewifs nicht.

Sok. Sondern Wissenschaft.

Theag. Ja.

Sok. Mit der wir was doch anfangen? Nicht durch die wir verstehen ein Gespann Pferde zu regieren?

Theag. Ja.

Sok. Und ist nicht auch die Steuermannskunst Wissenschaft?

Theag. Mich dünkt es.

Sok. Nicht die, durch die wir wissen Schiffe zu regieren?

Theag. Dieselbe allerdings.

Sok. Zu der du aber jezt Lust hast, was ist das für eine Wissenschaft? und was wissen wir durch sie zu regieren?

Theag. Mich dünkt die Menschen.

Sok. Etwa die kranken?

Theag. Wol nicht.

Sok. Denn das ist die Heilkunst. Nicht wahr?

Theag. Ja.

Sok. Aber die, durch welche wir die Sänger in den Chören zu regieren wissen?

Theag. Nein.

Sok. Denn das ist ja die Tonkunst.

Theag. Freilich.

Sok. Aber durch welche wir wissen die zu regieren, welche Leibesübungen treiben?

Theag. Nein.

Sok. Denn das ist ja die Gymnastik.

Theag. Ja.

Sok. Also durch welche wir wen doch bei welchem Geschäft regieren? Versuche es mir zu bezeichnen, wie ich dir das vorige.

Theag. Durch welche wir die in der Stadt regieren, dünkt mich.

Sok. Sind aber nicht in der Stadt auch die Kranken?

Theag. Ja, aber ich meine nicht diese allein, sondern auch die andern alle in der Stadt.

Sok. Ob ich nun wol verstehe, welche 124
Kunst du meinst? Du scheinst mir nemlich nicht die zu meinen, durch welche wir die Schnitter zu regieren verstehen und die Winzer und die Pflanzer und die Säer und die Drescher; denn das ist die Akkerbaukunst, durch die wir diese regieren. Nicht wahr?

Theag. Ja.

SOK. Auch die, durch welche wir die Sägenden und Bohrenden und Schleifenden und Drechselnden zu regieren verstehen, auch die meinst du nicht. Denn ist das nicht die Tischlerkunst?

THEAG. Ja.

SOK. Aber vielleicht durch die wir alle diese und auch die Akkerbauer und Tischler selbst, und alle Künstler insgesammt, und auch die es nicht sind und Männer und Weiber zu regieren wissen; diese Wissenschaft meinst du vielleicht?

THEAG. Eben diese, o Sokrates, wollte ich schon immer andeuten.

SOK. Kannst du mir nun wol sagen, hat Aigisthos, der den Agamemnon tödtete in Argos über alle diese geherrscht die du meinst, über die Gewerbsleute und die ohne Gewerbe leben, und über Männer und Weiber insgesammt oder über irgend andere?

THEAG. Nein, sondern über diese.

SOK. Und wie? Peleus der Sohn des Aiakos herrschte nicht der in Phthia über eben diese?

THEAG. Ja.

SOK. Und daſs Periandros der Sohn des Kypselos Herr in Korinthos gewesen, hast du wol auch gehört?

THEAG. O ja.

SOK. Nicht wahr, indem er über eben diese herrschte in seiner Stadt.

THEAG. Ja.

SOK. Und Archelaos der Sohn des Perdikkas der nur neuerlich in Makedonien regiert, glaubst du nicht daſs der über eben diese regiert?

THEAG. Allerdings.

Sok. Und als Hippias der Sohn des Peisistratos in dieser Stadt herrschte, über wen glaubst du daſs er geherrscht habe? nicht über diese?

Theag. Wie sollte er nicht!

Sok. Kannst du mir nun wol sagen, was für einen Beinamen Bakis führt und Sibylla und unser Landsmann Amphilytos?

Theag. Was für einen andern wol, o Sokrates, als Orakelsänger.

Sok. Ganz richtig. Aber auch von diesen versuche mir so zu beantworten, was für einen Beinamen führen Hippias und Periandros um eben dieser Herrschaft willen?

Theag. Ich glaube Tyrannen. Denn was sonst?

Sok. Wer also Lust hat über die Menschen in der Stadt insgesammt zu herrschen, der hat Lust zu derselben Herrschaft wie sie, der tyrannischen, und ein Tyrann zu sein?

Theag. Offenbar.

Sok. Und zu dieser behauptest du Lust zu haben?

Theag. Es scheint, nach dem was ich selbst sagte.

Sok. O du Böser! Also unser Tyrann zu werden hast du Lust, und wirfst es deinem Vater schon lange vor, daſs er dich nicht in eine Tyrannenschule zu Jemand in die Lehre schikt? Und du, Demodokos, schämst dich nicht, daſs
du schon lange weiſst, wonach dieser strebt? 125
und wiewol du ihn könntest wohin geschikt haben wo er ein Meister würde in dieser Wissenschaft nach der er strebt, beneidest du es ihm und willst ihn nicht hinschikken? Aber nun sieh, da er dich vor mir verklagt hat, so laſs uns gemeinschaftlich berathschlagen, ich

und du, wohin wir ihn wol schikken sollen, und durch wessen Umgang er ein geschikter Tyrann werden könnte?

Demod. Ja beim Zeus, Sokrates, darüber wollen wir Rath pflegen. Denn es dünkt mich hiezu keine geringe Berathung nöthig zu sein.

Sok. Laſs noch, Guter. Wir wollen ihn erst recht zur Genüge ausfragen.

Demod. So frage denn.

Sok. Wie wenn wir uns den Euripides etwas zu nuz machten, o Theages. Denn Euripides sagt irgendwo, Der Weisen Umgang macht die Herrscher weise nur. Wenn nun Jemand den Euripides fragte: o Euripides, worin weise sind die Männer deren Umgang die Herrscher weise macht? So wie wenn er gesagt hätte, der Weisen Umgang macht den Landmann weise nur, und wir ihn gefragt hätten, was für Weiser Umgang, was würde er uns geantwortet haben? Etwas anders als derer die im Landbau weise sind?

Theag. Nein, sondern dies.

Sok. Und wie wenn er sagte, der Weisen Umgang macht die Köche weise nur, und wir fragten, worin Weiser, was glaubst du werde er antworten? nicht der Kochkünstler.

Theag. Ja.

Sok. Und wenn der Weisen Umgang macht die Ringer weise nur, und wir fragten, worin Weiser: würde er nicht sagen, die es im Ringen sind?

Theag. Ja.

Sok. Da er nun aber gesagt hat, der Weisen Umgang macht die Herrscher weise nur, was wird er uns nun wol auf die Frage, worin Wei-

ser meinst du Euripides, antworten, was für welche es wären?

Theag. Beim Zeus, ich weifs nicht.

Sok. Willst du also, dafs ich es sage?

Theag. Wenn du willst.

Sok. Dasselbe ist es was Anakreon sagt, dafs die Kallikrete verstehe. Oder kennst du das Gedicht nicht?

Theag. O ja.

Sok. Wie also? Eines solchen Umgangs begehrst auch du mit einem Kunstgenossen der Kallikrete, der Tochter der Kyane, der sich auf das Tyrannenwesen verstände, wie der Dichter es von jener sagt, um Tyrann zu werden über uns und die Stadt?

Theag. Schon lange, o Sokrates, spottest du und scherzest über mich.

Sok. Wie so? Sagst du nicht, dafs du dieser Wissenschaft nachstrebst, durch die du über alle in der Stadt herrschen könnest? und wenn du dies thust, bist du dann nicht ein Tyrann?

Theag. Ich möchte wol, glaube ich, Tyrann sein am liebsten über alle Menschen, wo nicht doch über so viele als möglich, und auch du, glaube ich, und alle andere Menschen; und vielleicht noch lieber ein Gott sein. Aber das wollte ich doch gar nicht sagen, dafs ich danach strebte.

Sok. Was ist es denn also wonach du
strebst? Sagtest du nicht, du möchtest über 126
die Bürger herrschen?

Theag. Aber nicht mit Gewalt noch wie die Tyrannen, sondern mit ihrem Willen, wie auch die andern im Staate berühmten Männer.

Sok. Meinst du etwa wie Themistokles und Perikles und Kimon und die andern, die in Staatssachen gewaltig gewesen sind?

Theag. Beim Zeus, diese meine ich.

Sok. Wie nun? wenn du in der Reitkunst wünschtest weise zu werden, zu wem glaubst du wol, dafs du gehen müfstest um ein tüchtiger Reiter zu werden? etwa zu andern als den Bereitern?

Theag. Nein gewifs nicht.

Sok. Sondern wiederum zu denen, die in der Sache selbst Meister sind und Pferde haben, und mit vielen immer umgehn, eigenen und fremden?

Theag. Offenbar.

Sok. Und wie wenn du im Schiefsen weise werden wolltest, glaubst du nicht, dafs wenn du zu den Schüzen gingest, du hierin weise werden würdest, zu denen die Pfeile haben, und viele eigene und fremde immer gebrauchen?

Theag. So dünkt es mich.

Sok. Sage mir also, da du nun in der Staatskunst willst weise werden: glaubst du, dafs du zu Andern gehen mufst, um weise hierin zu werden, als eben zu diesen Staatsmännern, die selbst gewaltig sind in Staatssachen, und immer zu thun haben mit ihrem eigenen Staat und mit vielen andern sowol mit Hellenischen Staaten Verkehr treibend als barbarischen? Oder glaubst du mit irgend andern umgehn zu müssen, um weise zu werden darin, worin diese es sind, aber nicht mit ihnen selbst?

Theag. Ich habe von den Reden wol gehört, Sokrates, die sie sagen, dafs du hierüber führest, dafs dieser Staatsmänner Söhne um nichts besser sind als die der Schuster. Und du dünkst mich vollkommen recht zu haben nach

dem was ich davon merken kann. Ganz unvernünftig wäre ich also, wenn ich glaubte, einer von diesen würde mir seine Weisheit mittheilen, seinen eigenen Sohn aber nicht darin gefördert haben, wenn er im Stande wäre hierin irgend einem andern Menschen förderlich zu sein.

Sok. Was würdest du also, bester Mann, beginnen, wenn du einen Sohn hättest, und er dir so zu schaffen machte, und erst sagte, er möchte gern ein guter Maler werden, und dir, seinem Vater, Vorwürfe machte, dafs du eben hiezu nicht Geld an ihn wenden wolltest, dann aber wieder die Künstler selbst in diesem Fache die Maler verachtete, und nicht bei ihnen lernen wollte, oder die Flötenspieler, wenn er ein Flötenspieler werden wollte, oder die Leierspieler? wüfstest du wol, was du mit ihm anfangen und wohin du ihn anders schikken solltest, wenn er bei diesen nicht lernen wollte?

Theag. Beim Himmel! ich nicht.

Sok. Nun aber du es eben so machst mit 127
deinem Vater, wunderst du dich und tadelst ihn, dafs er verlegen ist und nicht weifs, was er mit dir anfangen und wohin er dich schikken soll? Denn unter den Athenern, die rechtliche und tüchtige Männer sind in Staatssachen, wollen wir dich zu welchem du selbst willst hinbringen, der dir umsonst seinen Umgang vergönnen wird; und so wirst du sowol das Geld sparen als auch in weit bessern Ruf kommen bei den meisten Menschen, als wenn du dich zu einem Andern hältst.

Theag. Wie nun, Sokrates? Gehörst du nicht auch unter die rechtlichen und tüchtigen Männer? Denn wenn du mit mir umgehn willst, habe ich genug und suche weiter keinen Andern.

Sok. Was sagst du da, Theages?

Demod. Gar nichts schlechtes, o Sokrates, sagt er, und mir wirst du auch dadurch gefällig sein. Denn ich wüſste nicht, was ich als einen glüklichern Fund ansehn könnte für diesen, als wenn er sich in deinem Umgang gefiele und du dich zu ihm halten wolltest. Ja ich schäme mich fast zu sagen, wie sehr ich es wünsche. Also bitte ich euch beide, dich daſs du mit ihm umgehen wollest, und dich daſs du nicht erst suchest dich zu einem Andern zu geben als zum Sokrates. So werdet ihr mich vieler und ängstlicher Sorgen entledigen; denn izt bin ich sehr besorgt um diesen, daſs er nicht auf einen Andern treffe, der sich dazu eigne ihn zu verderben.

Theag. Um mich, Vater, sei nun nicht länger besorgt, wenn du nur im Stande bist diesen zu überreden, daſs er sich meinen Umgang gefallen lasse.

Demod. Sehr wol gesprochen. Also, Sokrates, an dich richtet sich von nun an die Rede. Denn ich bin gern bereit, um es mit kurzem zu sagen, dir mich und alles meinige ganz aufs eigenste hinzugeben, wessen du nur bedürfen magst mit einem Wort, wenn du dich dieses Theages annimmst und ihm Hülfe leistest soviel du nur vermagst.

Sok. O Demodokos, daſs es dir so groſser Ernst ist, wundert mich nicht, wenn du meinst, daſs dieser von mir vorzüglich könne Nuzen ziehen. Denn ich weiſs nicht, was ein vernünftiger Mann ernstlicher betreiben könnte, als daſs sein Sohn ihm aufs beste gedeihe. Woher dir aber diese Meinung gekommen ist, daſs ich besser im Stande wäre deinem Sohne förderlich zu sein, damit er ein guter Bürger werde als du

selbst, und woher dieser glaubt, daſs ich mehr als du ihn fördern könne, darüber wundere ich mich höchlich. Denn du bist erstlich älter als ich, dann hast du viele und wichtige Aemter unter den Athenern verwaltet, und stehst bei den Anagyrasiern, deinen Zunftgenossen, in vorzüglichen Ehren und bei der übrigen Stadt Niemandem nach. An mir aber wird keiner von Euch dergleichen etwas gewahr. Dann auch, wenn nun einmal Theages den Umgang der Staatsmänner verschmäht, und Andere aufsucht welche sich dafür ausgeben, daſs sie verstehen die Jünglinge zu bilden: so ist hier Prodikos der Keer und Gorgias der Leontiner und Polos der Akragantiner und viele andere, die so weise sind, daſs sie in den Städten umhergehn und die 128
edelsten nnd reichsten Jünglinge überreden, denen freistände zu wem sie wollten unter ihren Mitbürgern unentgeltlich sich zu halten, diese überreden sie mit Hintansezung des Umganges Jener sich zu ihnen, die doch erst vieles Geld als einen hohen Preis ansezen, zu halten, und ihnen noch Dank dazu zu wissen. Von diesen solltet ihr wol billig einige vorgezogen haben, dein Sohn und du selbst; nicht aber mich; denn gar nichts verstehe ich von diesen glükseligen und schönen Kunststükken. Ich möchte es freilich wol; aber ich sage ja das auch selbst immer, daſs ich, mit einem Wort zu sagen, nichts verstehe auſser nur eine kleine Kunst, die Liebeskunst. In dieser Kunst glaube ich stärker zu sein als irgend einer sowol von den ehemaligen als den jezigen.

Theag. Siehst du wol, Vater, wie Sokrates gar nicht scheint Lust zu haben sich mit mir einzulassen? Denn meinerseits ist alles bereit, wenn er nur wollte. Aber er redet ja nichts als

Scherz mit uns. Denn ich kenne unter meinen Altersgenossen und etwas ältern, die ehe sie mit ihm umgingen, nichts werth waren, nachdem sie sich aber zu ihm gegeben, zeigen sie sich in kurzer Zeit besser als alle hinter denen sie vorher zurükstanden.

Sok. Weifst du wol, was für eine Bewandnifs es hiermit hat, o Sohn des Demodokos?

Theag. Ja wol beim Zeus, dafs nemlich, wenn du willst, auch ich ein solcher werden kann wie jene.

Sok. Nicht so, Guter, sondern du bist ganz unbekannt mit der Bewandnifs dieser Sache; ich will sie dir aber erklären. Es begleitet mich nemlich durch göttliche Schikkung von Kindheit an etwas wunderbares. Es ist nemlich das eine Stimme, welche jedesmal, wenn sie sich hören läfst, mir von dem was ich thun will Abmahnung andeutet, zugeredet aber hat sie mir nie. Und wenn einer von den Freunden mir etwas anvertraut, und die Stimme läfst sich vernehmen, so ist es dasselbe; sie mahnt ab und läfst es ihn nicht ausführen. Und davon will ich euch Zeugen aufstellen. Den Charmides hier kennt ihr doch, den Schönen, den Sohn des Glaukon. Dieser vertraute mir einmal, er wollte beim Wettlauf auftreten in den Nemeischen Spielen, und gleich wie er anfing zu sagen, dafs er auftreten wolle, liefs die Stimme sich vernehmen. Ich hielt ihn also zurük und sagte ihm: Indem du sprachst habe ich die Stimme vernommen, die göttliche; also tritt nicht auf. Vielleicht, sprach er, deutet sie nur an, dafs ich nicht siegen werde. Allein wenn ich auch nicht siegen soll, wird es mir doch Nuzen bringen, wenn ich mich diese Zeit hindurch geübt habe. Das sagte er, und schikte

sich an zum Wettlauf, und es lohnt wol von ihm zu erfahren, wie diese Uebung für ihn abgelaufen ist. Und wollt ihr so fragt des Timarchos Bruder, Kleitomachos, was Timarchos ihm gesagt hat, als er seinem Tode entgegen ging wider den Rath des Göttlichen, er und Euathlos, der Eilläufer, der den Timarchos aufnahm auf seiner Flucht. Er wird euch also sagen, er habe ihm dieses gesagt. 129

Theag. Was denn?

Sok. O Kleitomachos, sagte er, ich muſs jezt sterben, weil ich dem Sokrates nicht gehorchen wollte. Wie dies aber Timarchos meinte, will ich erklären. Als nemlich Timarchos vom Gastmal aufstand und Philemon, der Sohn des Philemonides, um Nikias den Sohn des Heroskamandros umzubringen, wuſsten sie zwar nur beide allein um diese Nachstellung, Timarchos aber sagte im Aufstehn zu mir: Was meinst du nun Sokrates? ihr trinkt hier, ich aber muſs mich anders wohin aufmachen; ich will aber bald wieder kommen, wenn es gut geht. Da geschah mir die Stimme, und ich sagte zu ihm: Keineswegs gehe mir weg, denn mir ist das gewohnte Zeichen geschehen, das göttliche. Da wartete er, und nachdem einige Zeit vorübergegangen, rüstete er sich wieder zum Gehn, und sagte, Nun gehe ich, Sokrates. Wiederum lieſs sich die Stimme vernehmen; ich nöthigte ihn also auch wiederum da zu bleiben. Zum dritten Male nun weil er mich nichts merken lassen wollte stand er auf ohne mir etwas zu sagen und entging mir indem er eine Zeit wahrnahm, wo ich anderwo aufmerkte; und so entfernte er sich und ging und führte das aus, was ihm hernach den Tod brachte. Daher er dann dieses sagte zu seinem Bruder, wie ich es euch

jezt wieder sage, dafs er nemlich sterben müsse, weil er mir nicht geglaubt habe. Eben so werdet ihr wegen der Ereignisse in Sikelien von Vielen hören, was ich von dem Untergange des Heeres gesagt habe. Doch das Vergangene könnt ihr von denen hören, die es wissen. Aber izt gleich könnt ihr eine Prüfung anstellen mit dem Zeichen, ob es etwas bedeutet. Denn als Sannion der Sohn des Kalos ins Feld zog, ist mir auch das Zeichen widerfahren. Er ist nun fort mit dem Thrasyllos ins Feld gegen Ephesos und Ionien; und ich glaube nun, dafs er entweder sterben wird oder doch ein grofses Unglük erleiden, und was übrigens die ganze Unternehmung betrifft, bin ich sehr besorgt ihretwegen.

Dieses alles nun habe ich dir erzählt, weil die Kraft dieses göttlichen Zeichens auch für das Verhältnifs derer, die meines nähern Umganges pflegen, alles entscheidet. Denn Vielen ist es zuwider, und diesen wäre es nicht möglich irgend Nuzen zu haben von ihrem Umgange mit mir, so dafs es mir auch nicht möglich ist mit ihnen umzugehn. Viele verhindert es zwar nicht sich zu mir zu halten, aber sie haben doch keinen Nuzen davon, wenn sie es thun. Welchen aber die Kraft dieses göttlichen Zeichens zu Hülfe kommt bei ihrem Umgang mit mir, das sind solche wie du auch kennen gelernt; denn sie machen gleich schnelle Fortschritte. Und auch von diesen wiederum welche fortschreiten haben nur einige einen bleibenden und dauernden Nuzen Viele aber machen, so lange sie bei mir sind, wunderbare Fortschritte, wenn
130 sie sich aber von mir entfernen, sind sie wiederum nicht besser als erst einer. Dies ist einst dem Aristeides, dem Sohn des Lysimachos und Enkel des Aristeides, begegnet. Er hielt sich

nemlich zu mir und schritt sehr fort in kurzer Zeit. Hernach fiel ihm ein Kriegsdienst vor, und er muſste fort zu Schiffe. Als er nun zurükkam, fand er, daſs zu meiner Gesellschaft auch gehörte Thukydides. der Sohn des Milesias, Enkel des Thukydides. Thukydides aber war mir Tages zuvor etwas böse geworden im Gespräch. Als nun Aristeides zu mir kam, und mich begrüſst auch sonst mancherlei mit mir gesprochen hatte, sagte er: Und Thukidides, höre ich, ist verdrieſslich auf dich und thut ordentlich vornehm, als ob er etwas wäre? — Ja, sprach ich, so ist es. — Und wie? sagte er, weiſs er denn nicht was für ein Kerlchen er war, ehe er zu dir kam? — Es scheint wol eben nicht, sprach ich, bei den Göttern. — Allein auch mir, fuhr er fort, ergeht es ganz lächerlich, o Sokrates. — Wie so? fragte ich. — Weil, sagte er, ehe ich zu Schiffe ging, ich wol im Stande war mich mit jedem Menschen ordentlich einzulassen in Gespräch, und mich nicht schlechter zeigte in Reden als irgend einer, so daſs ich auch den Umgang mit den feinsten Leuten aufsuchte. Nun aber im Gegentheil weiche ich jedem aus, von dem ich merke daſs er irgend unterrichtet ist; so schäme ich mich über meine eigene Schlechtigkeit. — Hat dich denn, fragte ich, dies Vermögen plözlich verlassen oder allmählig? — Allmählig, sagte er. — Als du es aber besaſsest, sagte ich, besaſsest du es etwa, weil du etwas von mir gelernt hattest, oder auf welche andere Weise? — Ich will es dir sagen, Sokrates, sprach er, wiewol es unglaublich klingt bei den Göttern, wahr ist es doch. Gelernt habe ich nemlich nie etwas von dir, wie du auch selbst weiſst. Ich machte aber Fortschritte so oft ich bei dir war, wenn

ich auch nur in einem Hause mit dir war und nicht in einem Zimmer, mehr aber wenn auch in einem Zimmer. Und wie mich dünkte, wenn ich in demselben Zimmer mit dir war, mehr wenn ich dich zugleich auch ansah indem du sprachst als wenn ich anders wohin sah. Bei weitem aber am meisten und besten nahm ich zu, wenn ich dicht neben dir ſaſs und mich an dich hielt und dich berührte. Nun aber, sprach er, ist jene ganze Fertigkeit verschwunden.

So demnach, o Theages, steht es um den Umgang mit mir. Ist es dem Gotte genehm, so wirst du dich viel verbessern und schnell; wo aber nicht, dann nicht. Sieh also zu, ob es dir nicht sicherer ist dich von einem von jenen unterrichten zu lassen, die den Vortheil in ihrer Gewalt haben, den sie Andern bringen, lieber als bei mir dich so zu befinden, wie es eben kommt.

Theag. Mich dünkt, o Sokrates, wir sollten es so machen. Wir wollen im Umgang mit
131 einander dieses göttliche versuchen. Zeigt es sich uns nun günstig, so ist das am besten; wo nicht, so wollen wir alsdann gleich Rath pflegen, was wir thun sollen, ob uns zu einem andern halten, oder ob versuchen, das dir beiwohnende göttliche zu überreden durch Gelübde und Opfer und was uns sonst die Wahrsager angeben werden.

Demod. Seze nun dem Knaben nichts weiter entgegen hierauf, o Sokrates. Denn ganz recht hat Theages.

Sok. Wol, wenn ihr glaubt, daſs wir so thun sollen, so wollen wir es thun.

DIE NEBENBUHLER.

Einleitung.

Gegen die Aechtheit dieses kleinen Gespräches zeuget wol alles gleich bestimmt vom Anfang bis zu Ende und das Aeuſserlichste wie das Innerlichste, sofern es dergleichen darin giebt. Schon die Namenlosigkeit der Personen, das plump herausfodernde Verfahren des Sokrates am Anfang, und die Art wie er, selbst erzählend, mit Verkündigung des allgemeinen Beifalls schlieſst, der ihm zu Theil geworden. Noch mehr findet gewiſs Jeder bei näherer Ansicht überall einen gänzlichen Mangel an platonischer Urbanität und Ironie, auf welche doch grade das Gespräch seiner ganzen äuſsern Anlage nach die bestimmtesten Ansprüche macht. Der niemals doch in solcher Trennung ausgesprochene Gegensaz zwischen Musik und Gymnastik ist hier in zwei ungebildeten Gesellen lebendig gestaltet, welche als Liebhaber athenischer Knaben aus edlem Geschlecht kaum denkbar sind, der eine gleichsam ein Athlet, der andere vorgeblich ein Musiker, von dem aber kein musikalisches Wort, ja nicht einmal überhaupt eine zusammenstimmende Rede gehört wird. Fragt man nach dem Inhalt: so muſs man eigentlich den

Saz dafür anerkennen, daſs die Philosophie nicht Vielwisserei ist, denn mit diesem beginnt das Gespräch und mit diesem schlieſst es auch wieder; eine Unterscheidung; auf welche der platonische Sokrates wol gelegentlich hinweisen oder sie scherzhaft behandeln kann, wenn er es mit Sophisten zu thun hat, die sich der Vielwisserei rühmen, die aber Platon schwerlich, nachdem er auch nur eines seiner Werke geschrieben, zum Gegenstand eines eigenen Gesprächs machen konnte, wofern er nicht unter diesem Vorwand noch etwas anderes leisten oder irgend etwas mehreres lehren wollte, dergleichen man aber hier vergeblich sucht. Aber auch für Platons erste Uebung wäre dieses Gespräch weit zu schlecht, so unbeholfen und leer ist es. Denn nachdem sich Sokrates schon hat zugeben lassen, daſs nur mäſsiges überall Nuzen schaffe, nicht vieles, bringt er nicht einmal die unmittelbare Folgerung heraus, daſs also die Philosophie etwas schlechtes sein müſste, wenn sie Vielwisserei wäre, sondern geht erst zu einer hier ganz müſsigen Frage über, die er auch gleich wieder fallen läſst auf eine solche Art, wie es einem Leser des Platon ganz fremd erscheinen muſs, und fängt alsdann das vorige wieder von vorn an auf eine andere Weise, um wenigeres daraus zu folgern, als er vorher schon gewonnen hatte, nemlich nur daſs alsdann der Philosoph unnüz und eine überflüſsige Person wäre, so lange es noch Meister in den einzelnen Künsten giebt, gleichsam als ob er vorher, ohne es zu wollen, zu weit gegangen wäre. Auf diese Behandlung folgt endlich noch eine dritte, um zu zeigen, daſs es Kenntnisse giebt, in denen es einem Manne, wie der Philosoph sein muſs, schimpflich ist, nur jenen zweiten

Rang zu behaupten, zu dem die Vielwisserei es doch nur bringen kann. Allein wie vieles gar nicht zur Sache gehöriges und auch gar nicht zu andern Zwekken benuztes ist nicht diesem lezten Theil eingemengt! Das von der Einerleiheit der Gerechtigkeit und der Rechtspflege scheint die Tendenz zu haben, einen auffallenden Sprachgebrauch zu rechtfertigen, der ein paarmal in Platons Schriften vorkommt; wie aber die Lehre von der Einerleiheit der vier Haupttugenden hier auf eine höchst trivielle Weise abgeleiert wird, dies ist nur daraus zu erklären, weil eben diese Lehre einer von den allgemeinsten Tummelpläzen war, und sich auch aus den oberflächlichsten Reminiscenzen leicht etwas darüber zusammenschreiben liefs. Dagegen sind mancherlei Gelegenheiten, die sich sehr ungesucht dazu darbieten mufsten aufser jener verneinenden Erklärung über die Philosophie auch etwas bejahendes zu sagen oder anzudeuten oder wenigstens auf einen andern Weg zu weisen, wo man ihre Erklärung suchen müsse, völlig unbenuzt geblieben. Für einen, der diese platonische Kunst auch nur einigermafsen verstanden hätte, wäre es in der That eine nicht unwürdige Aufgabe gewesen, von diesem Begriff der Vielwisserei aus, etwa nach Analogie dessen was im Euthydemos von der königlichen Kunst gesagt wird, auf die richtige Ansicht von der Philosophie hinzuführen; und noch jezt könnte sich ein geschikter Nachahmer, der unserm Gespräch die Glieder verständig einrenken und es in diesem Sinn weiter bilden wollte, hieran versuchen. Daher man auch glauben möchte, dafs der erste Gedanke zu dem Gespräch und die ersten Grundstriche, die doch eine solche Richtung verrathen, vielleicht mit-

telbar oder unmittelbar von einem besseren herrühren als die Ausführung, oder daſs irgend eine Tradition von platonischen Unterhaltungen zum Grunde liege. Allein das Machwerk selbst, wie es hier vor uns liegt, für platonisch zu halten, oder gar noch bestimmter für den schuldig gebliebenen dritten Theil jener Trilogie, also für die Darstellung des Philosophen zu der des Staatsmannes und des Sophisten, dies ist das wunderlichste was sich nur denken läſst.

DIE NEBENBUHLER.

SOKRATES erzählt.

Zu Dionysios dem Grammatiker ging ich hinein, und traf dort die unter den jungen Leuten 132
für die ausgezeichnetsten gelten der Gestalt nach, und von den angesehensten Vätern, mit ihren Liebhabern. Zwei von den Knaben nun waren eben in einem Streit begriffen, worüber aber, das konnte ich nicht recht vernehmen. Sie mufsten aber wol über den Anaxagoras oder den Oenopides streiten; wenigstens sah ich, dafs sie Kreise beschrieben und gewisse Neigungen mit den Händen sich überneigend darstellten, und dafs sie sehr vertieft waren. Ich darauf, ich hatte mich nemlich neben den Liebhaber des einen von ihnen gesezt, stiefs diesen also mit dem Ellbogen an, und fragte, was doch die beiden Knaben so eifrig betrieben, und sagte, Gewifs ist es etwas Grofses und Schönes wobei sie solchen Eifer beweisen. — Er antwortete, Was doch Grofses und Schönes? Sie schwazen eben über die Erscheinungen am Himmel, und treiben Albernheit mit Philosophiren. — Ich nun wunderte mich über seine Antwort, und sagte, Junger Mann, etwas schlechtes dünkt dich das Philosophiren zu sein? Oder warum sprichst du

so verdriefslich? — Da nun der Andere, denn er safs neben diesem als sein Nebenbuhler, hörte wie ich fragte und jener antwortete, sprach er, Es thut dir kein gutes, Sokrates, dafs du diesen auch nur fragst, ob er die Philosophie für etwas schlechtes hält. Oder kennst du ihn nicht dafür, dafs er sein ganzes Leben lang noch nichts anderes gethan hat, als sich raufen und dann wieder sich voll füllen und schlafen? Was meinst du also wol, könne er anders antworten, als dafs die Philosophie etwas schlechtes ist. — Dieser nemlich von den beiden Liebhabern hatte sich auf Musik gelegt, jener aber über den er so loszog auf die Gymnastik. Daher glaubte ich, ich müfste wol den einen, den ich vorher gefragt, lieber loslassen, weil er sich selbst nicht einmal dafür ausgab in Reden erfahren zu sein sondern nur in Thaten, und dagegen den, der sich für weiser gab, ausfragen um doch, wenn ich könnte, einigen Vortheil von ihm zu ziehen. Ich sagte also, ich habe die Frage insgemein vorgelegt, und glaubst du nun, sie besser beantworten zu können als jener, so frage ich dich dasselbe wie ihn, ob du das Philosophiren für etwas schönes hältst oder nicht? — Als wir so ohngefähr sprachen, merkten die Knaben darauf und schwiegen, und wurden mit
133 Beseitigung ihres Streites unsere Zuhörer. Und wie nun dabei den Liebhabern zu Muthe war, weifs ich nicht, ich aber war ganz in Entzükken aufser mir; denn jedesmal werde ich von schönen Jünglingen so entzükt. Es schien mir aber doch auch der eine von ihnen nicht minder Pein zu haben als ich, demohnerachtet aber antwortete er mir und zwar sehr ruhmredig. Wenn ich, sprach er, o Sokrates, glaubte, das Philosophiren wäre etwas schlechtes, so würde ich

mich kaum für einen Menschen halten, auch keinen Andern der so dächte, womit er auf seinen Nebenbuhler deuten wollte, und recht laut sprach, damit sein Liebling es hören möchte. — Darauf sagte ich, Also für etwas schönes hältst du das Philosophiren? — Allerdings, sagte er. — Und wie, fragte ich, dünkt es dich möglich von irgend einer Sache zu wissen, ob sie schön oder häfslich ist, wovon man überall nicht weifs, was sie ist? — Nein, sagte er. — Also weifst du, sprach ich, was das Philosophiren ist? — Allerdings, sagte er. — Was ist es denn? sprach ich. — Was wol anders, sagte er, als das Solonische. Denn Solon sagt ja, Ich von Tage zu Tag' altere weiter belehrt. So dünkt auch mich müsse, wer philosophiren will, doch immer etwas lernen, sei er nun alt oder jung, damit er so viel als möglich im Leben wisse. Dies nun schien mir anfänglich etwas gesagt zu sein, hernach aber bedachte ich mich, und fragte ihn, ob er denn die Philosophie für Vielwisserei hielte? — Da sagte er, Allerdings. — Und hältst du die Philosophie nur für schön oder auch für gut? fragte ich. — Auch für gut, gar sehr. — Siehst du nun dies als etwas der Philosophie eignes an, oder glaubst du, es verhalte sich mit andern Dingen eben so? wie die Liebe zur Gymnastik, hältst du diese nicht nur für schön, sondern auch für gut? oder nicht? — Da sagte er sehr scherzhaft, Beides. Nemlich zu diesem will ich gesagt haben, dafs sie keins von beiden ist; dir aber, o Sokrates gestehe ich ein, dafs sie etwas schönes ist und gutes. — Glaubst du nun auch, dafs bei den Leibesübungen die Vielthuerei in Anstrengungen die Liebe zur Gymnastik ist? — Freilich, antwortete er, so wie ich auch im Philosophiren die Vielwisse-

rei für die Liebe zur Weisheit halte. — Da sprach ich, Glaubst du denn, daſs die, welche sich der Leibesübungen befleiſsigen, etwas anderes begehren als das, woraus ihnen eine tüchtige Beschaffenheit des Leibes entsteht? — Eben dieses, antwortete er. — Machen also etwa, fragte ich, die vielen Anstrengungen den Leib tüchtig? — Und wie könnte man wol, sprach er, durch wenige Anstrengungen zu
134 einer solchen Tüchtigkeit gelangen? — Da dünkte mich, es wäre nunmehr Zeit den Gymnastiker aufzuregen, damit er mir zu Hülfe käme mit seiner Erfahrung in der Gymnastik. Also fragte ich ihn, Warum aber, Bester, schweigst du uns so still, und läſst diesen dergleichen sagen? Meinst denn auch du, daſs die Tüchtigkeit des Leibes dem Menschen durch die vielen Anstrengungen entsteht oder durch die mäſsigen? — Ich, sprach er, o Sokrates, glaubte jenes Bekannte lieſse sich auch jezt erkennen, daſs die mäſsigen Anstrengungen den Leib tüchtig machen. Woher also? würdet ihr nicht sonst einen überwachten und ausgehungerten Mann sehen, ungelenk im Genick und mager von Abquälungen? — Als er dies sagte, freuten sich die Knaben und lachten, der Andere aber erröthete. — Und ich sprach, Wie nun? giebst du jezt zu, daſs weder die vielen noch die wenigen Anstrengungen den Menschen zum Wohlbefinden des Leibes verhelfen, sondern die mäſsigen? oder willst du dich noch wehren gegen uns zwei für deinen Saz? — Und er antwortete, Gegen diesen wollte ich noch gar gern streiten, und bin gewiſs daſs ich im Stande wäre, der Behauptung durchzuhelfen, die ich aufgestellt habe, und wenn ich eine noch weit schlechtere als diese aufgestellt hätte, denn an

dem ist gar nichts. Mit dir aber brauche ich nicht gegen meine Ueberzeugung Rechthaberei zu treiben, sondern ich gestehe dir zu, daſs nicht viele, sondern mäſsige Uebungen den Menschen zum Wohlbefinden verhelfen. — Und wie die Speisen? die mäſsigen oder die vielen? fragte ich. — Auch von den Speisen gestand er dasselbe. — Da nöthigte ich ihn noch weiter auch von allem andern, was den Leib betrift, zu dem Geständniſs, daſs das Mäſsige am vortheilhaftesten sei, aber weder das Viele noch das Wenige. Und er gestand überall das Mäſsige. Und wie, sprach ich, von dem was die Seele angeht, nüzt ihr das mäſsig oder das unmäſsig beigebrachte? — Das mäſsige, sagte er. — Und von dem was der Seele beigebracht wird, sind nicht auch eins die Kenntnisse? — Das gestand er. — Auch von diesen also nüzen nur die mäſsigen, nicht die vielen? — Das gestand er. — Wen würden wir nun wol Recht thun zu fragen, was für Bewegungen und Speisen wol die mäſsigen sind für den Leib? — Wir kamen überein alle Drei entweder den Arzt oder den Meister der Leibesübungen. — Wen aber über die Aussaat des Samens, wieviel hier wol die mäſsige ist? — Und hierüber, waren wir eins, den Landmann. — Wen aber thäten wir Recht über die Saat und Einpflanzung der Kenntnisse in die Seele zu fragen, wie viele und welche die mäſsigen sind? — Und hier befanden wir uns nun alle in Verlegenheit. Da fragte ich 135
sie im Scherz, Wollt ihr also, weil wir doch in Verlegenheit sind, daſs wir diese Knaben fragen? Oder schämen wir uns etwa, wie Homeros von den Freiern sagt, sie hätten nicht gewollt, daſs es einen andern geben sollte, der den Bogen spannen könnte? Da sie aber schie-

nen unlustig zu sein zu dieser Untersuchung: so versuchte ich die Sache anderswie zu überlegen, und sagte, Welcherlei Kenntnisse dürfen wir ohngefähr vermuthen daſs vorzüglich zu denen gehören, welche der Philosoph lernen muſs, wenn doch nicht alle, noch auch viele? — Da nahm jener weisere das Wort und sagte, Die schönsten und anständigsten Kenntnisse wären die, von denen einer den meisten Ruhm haben würde in der Philosophie; und den meisten Ruhm würde einer haben, wenn er schiene in allen Künsten erfahren zu sein oder doch in den meisten und am meisen der Rede werthen, indem er dasjenige davon lernte, was anständigen Leuten zu lernen ziemt, was nemlich zum Verständniſs gehört, nicht zur Ausübung — Meinst du es also etwa so, sprach ich, wie bei den Maurern, denn da kannst du für fünf oder sechs Minen einen ganz geschikten Maurer haben, einen Baumeister aber wol kaum für zehntausend Drachmen. Es giebt deren ja auch nur sehr wenige unter den Hellenen. Meinst du nicht etwa so etwas? — Und nachdem er mich angehört, räumte er ein, daſs er es auch so meine — Da fragte ich ihn, ob es nicht unmöglich wäre für Einen auch nur zwei Künste auf diese Art zu verstehn, geschweige viele und groſse? — Darauf sagte er, du muſst mich nicht so verstehen, Sokrates, als meinte ich, der Philosophirende müsse jede Kunst genau verstehn, so wie der, der sie selbst inne hat, sondern nur wie es einem freien und unterrichteten Manne ziemt im Stande zu sein, dem was ein Künstler sagt zu folgen vorzüglich vor andern Anwesenden und selbst auch eine Meinung dazu zu geben, so daſs er immer als der gebildetste und verständigste erscheint unter

den Anwesenden, wo von Künsten gesprochen und gehandelt wird. — Darauf, denn ich war noch zweifelhaft über seine Rede, was sie eigentlich wollte, fragte ich, Verstehe ich etwa wie du es meinst mit dem Philosophen? Mich dünkt nemlich, du meinst es etwa so wie in den Kampfspielen die Fünfkämpfer sich verhalten zu den Läufern oder Ringern. Denn sie werden von diesen übertroffen in der eignen Uebung eines Jeden und stehen ihnen nach als die zweiten, unter den andern Kämpfern aber sind sie die ersten und besiegen sie. Zu so etwas, meinst du vielleicht, mache auch das Philosophiren diejenigen, welche sich mit dieser Beschäftigung einlassen, daſs sie hinter den ersten zwar in dem Verständniſs einer jeden Kunst zurükbleiben, die Andern aber indem
sie den zweiten Preis erlangen übertreffen, und 136
solchergestalt in allen Dingen ein Untermeister werde wer philosophirt hat. Als einen solchen scheinst du mir ihn zu bezeichnen. — Sehr gut, o Sokrates, sagte er darauf, scheinst du mir aufgefaſst zu haben, wie es um den Philosophen steht, indem du ihn dem Fünfkämpfer verglichen hast. Denn ein solcher ist er offenbar, der sich keiner Sache ganz zum Dienst ergiebt, und nichts bis zur Genauigkeit durcharbeitet, so daſs er wegen seines Fleiſses in diesem einen müſste in allem andern zurükbleiben, wie die Künstler, sondern der sich mit allem mäſsig befaſst. — Nach dieser Antwort wollte ich doch nun recht bestimmt erfahren, was er eigentlich meine, und fragte ihn, Ob er sich denn die Guten als brauchbar vorstellte oder als unbrauchbar? — Als brauchbar doch gewiſs, o Sokrates, sagte er. — Also wenn die Guten brauchbar, sind wol die Schlech-

ten unbrauchbar? — Das gab er zu. — Und wie? hältst du die Philosophen für brauchbar oder nicht? — Für brauchbar, gestand er, und noch dazu für die brauchbarsten, sagte er, hielt er sie. — Wol, so laſs uns denn nachsehen, wenn du Recht hast, wo uns doch diese Halbmeister brauchbar sind. Denn das ist doch offenbar, daſs der Philosoph schlechter ist als jeder von denen, welche die Künste wirklich inne haben. — Das gestand er. — Du also, sprach ich, wenn du entweder selbst krank wärest oder einer von deinen Freunden, um den es dir sehr ernstlich zu thun ist, würdest du, um für die Rükkehr der Gesundheit zu sorgen, jenen Halbmeister den Philosophen ins Haus holen, oder würdest du den Arzt nehmen? — Ich, sprach er, beide. — Nicht so, sagte ich, sprich mir nicht von beiden, sondern welchen du eher und lieber nehmen würdest. — Darüber, sagte er, kann wol Niemand im Zweifel sein, daſs man nicht den Arzt eher und lieber nähme. — Und wie? in einem vom Sturm bedrängten Schiffe, welchem würdest du dich und das Deinige lieber anvertrauen, dem Steuermann oder dem Philosophen? — Ich dem Steuermann, — Ist nun nicht auch in allen andern Dingen, so lange es einen Meister giebt, der Philosoph zu nichts nuz? — So zeigt es sich, sprach er. — Jezt also ist uns der Philosoph doch ein unbrauchbarer; denn wir haben ja Meister. Wir hatten aber ausgemacht, die Guten wären brauchbar, und die Schlechten unbrauchbar. — Er war genöthiget dies einzugestehen. — Was soll ich dich nun hiernächst fragen? oder wäre es unartig noch zu fragen? — Frage was du willst. — Ich will auch nichts, sprach ich, als nur noch einmal zusammennehmen, was gesagt worden

ist. Es steht aber damit so. Wir sind überein-
gekommen, die Philosophie wäre etwas schönes
und wir selbst wären Philosophen; die Philo- 137
sophen aber wären gut, und die guten auch
brauchbar, die schlechten aber unbrauchbar.
Dann haben wir aber auch wieder zugegeben,
die Philosophen wären, so lange die Künstler
da wären, unnüz, Künstler aber wären immer da.
Haben wir das nicht zugegeben? — Allerdings,
sprach er. — Wir haben also, wie es scheint
nach deiner Rede wenigstens, zugegeben, wenn
Philosophiren heifst der Künste kundig sein auf
die Art wie du sagst, dafs sie alsdann schlecht
und unbrauchbar sind so lange es noch Künste
unter den Menschen giebt. Aber, Freund, dafs
es nur nicht etwa gar nicht so mit ihnen steht,
und das gar nicht Philosophiren heifst, sich mit
den Künsten abgeben, und in Vielthuerei und
Vielwisserei mühselig leben, sondern ganz et-
was anderes. Denn ich glaubte auch, dies wäre
eine Schande, und man nennte die gemeine
Leute, die sich mit den Künsten abgäben.

Wir können aber so noch genauer sehn, ob ich Recht habe, wenn du mir dieses beantworten willst. Wer versteht die Pferde recht zu bändigen? etwa die, welche sie besser machen oder Andere? — Die, welche sie besser machen. — Und wie die Hunde? wer die besser zu machen versteht, versteht der nicht auch sie recht zu bändigen? — Ja. — Also dieselbe Kunst bessert und bändiget auch auf die rechte Art? — Das behaupte ich, sagte er. — Und weiter, die nun bessert und auf die rechte Art bändiget, unterscheidet die nicht auch die guten und die schlechten, oder ist dies eine andere? — Dieselbe, sagte er. — Willst du nun dieses auch in Beziehung auf die Menschen zugestehen, dafs

die, welche sie bessert auch die ist, welche sie
auf die rechte Art bändiget, und welche die gu-
ten und schlechten unterscheidet? — Aller-
dings, sagte er. — Und dieselbe, die dies mit
Einem kann, kann es auch mit Vielen, und die
mit Vielen auch mit Einem? — Ja. — Und mit
den Pferden und allem andern ist es eben so? —
Das behaupte ich. — Welches ist nun die Wis-
senschaft, welche die in den Städten unbändi-
gen und gesezwidrigen auf die rechte Art bändi-
get? Nicht die Rechtspflege? — Ja. — Nennst
du nun etwa eine andere die Gerechtigkeit als
eben diese? — Keine andere. — Und durch die-
selbe Kunst, wodurch man sie bändiget, unter-
scheidet man auch die Guten und Schlechten? —
Durch dieselbe. — Und wer Einen unterschei-
det, der wird auch Viele unterscheiden? —
Ja. — Und wer dies an Vielen nicht erkennt,
der erkennt es auch nicht an einem? — Das be-
haupte ich. — Wenn also ein Pferd die guten
und schlechten Pferde nicht erkennt, so erkennt
es auch sich selbst nicht, was für eins es ist? —
Das behaupte ich. — Und wenn ein Ochse die
guten und schlechten Ochsen nicht erkennt: so
erkennt er auch sich selbst nicht, was für einer
er ist. — Ja, sagte er. — Eben so auch ein
Hund? — Er gestand es. — Wie nun, wenn
einer ein Mensch ist, und die guten und schlechten
Menschen nicht erkennt, ist dem dann nicht auch
138 von sich selbst unbekannt, ob er gut oder schlecht
ist, da er ja auch ein Mensch ist? — Das räumte
er ein. — Und sich selbst nicht erkennen, heifst
das besonnen sein oder nicht besonnen sein? —
Nicht besonnen sein. — Sich selbst erkennen
also ist besonnen sein? — Das behaupte ich,
sagte er. — Dieses also, wie es scheint, befiehlt
auch jene Schrift im delphischen Tempel, Be-

sonnenheit zu üben und Gerechtigkeit. — So scheint es. — Und vermittelst dieser nemlichen verstehn wir auch Andere recht zu bändigen? — Das behaupte ich. — Und durch die wir Andere recht zu bändigen verstehen, das ist Gerechtigkeit; durch welche aber sich selbst und Andere recht zu erkennen, das ist Besonnenheit? — So scheint es. — Einerlei also ist Gerechtigkeit und Besonnenheit? — Offenbar ja. — Und so werden doch auch Städte gut verwaltet, wenn den Unrechtthuenden ihr Recht widerfährt? — Ganz richtig, sagte er. — Also ist auch die Staatskunst dieselbige? — Das schien ihm auch so. — Und wie, wenn ein Mann den Staat recht verwaltet, heifst der nicht Herrscher und König? — Ja. — Und vermöge der königlichen und Herrscherkunst verwaltet er sie doch? — Allerdings. — Also auch diese Künste sind dieselben mit jenen? — Offenbar. — Und wie, wenn Ein Mann ein Hauswesen richtig verwaltet, wie heifst der? nicht Hausvater und Herr? — Ja. — Wird nun auch der durch Gerechtigkeit sein Haus recht verwalten oder durch eine andere Kunst? — Durch Gerechtigkeit. — Also ist dies einerlei wie es scheint, König, Herrscher, Staatsmann, Hausvater, Herr, Besonnener, Gerechter? Und Eine Kunst die Königs- und Herrscherkunst, die Staatskunst, die Hausverwaltungskunst, die Besonnenheit, die Gerechtigkeit? — So zeigt es sich, sagte er. — Wie also? soll es dem Philosophen zwar, wenn der Arzt etwas über die Kranken sagt, schimpflich sein dem Gesagten nicht folgen, noch selbst ein Wort dazu geben zu können, und wenn einer von den übrigen Meistern etwas von seinem Geschäft sagt eben so: wenn aber ein Richter oder König oder einer von den jezt beschriebenen,

hierin soll es ihm nicht zur Schande gereichen,
nicht folgen und nichts eigenes dazu beitragen
zu können? — Wie sollte das nicht Schande
sein, o Sokrates, über so wichtige Dinge nichts
vorbringen zu können! — Wollen wir also sa-
gen, der Philosoph müsse auch hierin der Fünf-
kämpfer sein und der Halbkünstler, und indem
er den zweiten Rang einnimmt, unnüz bleiben
so lange noch einer von jenen da ist? Oder
darf er doch zuerst schon sein Hauswesen nicht
einem Andern überlassen, noch sich mit der
zweiten Stelle hierin begnügen, sondern selbst
es in Ordnung halten durch gehöriges Recht-
sprechen, wenn ihm sein Hauswesen gut soll
verwaltet werden? — Das räumte er mir frei-
lich ein. — Dann auch wol, wenn seine Freunde
ihm ihre Angelegenheiten überlassen und die
Stadt ihm etwas aufträgt zu untersuchen und zu
schlichten, ist es auch hierin schändlich sich als
139 der zweite zu zeigen, oder der dritte und nicht
der erste zu sein. — So dünkt es mich. —
Weit gefehlt also, Bester, daſs das Philosophi-
ren Vielwisserei wäre und Beschäftigung mit
allerlei Künsten. — Als ich dies sagte, schämte
der weisere sich seiner vorigen Behauptung und
schwieg; jener ungebildete aber sagte, es wäre
so; und auch die Andern lobten, was gesagt
worden war.

ALKIBIADES

DER

SOGENANNTE ERSTE.

Einleitung.

Bekanntlich haben ältere Commentatoren des Platon dieses Gespräch vorzüglich gerühmt als den besten Eingang in die Weisheit des Mannes, und den Anfängern empfohlen mit diesem am liebsten das Studium der Schriften des Platon zu beginnen. Auch ist nicht zu läugnen, daſs darin vielerlei berührt wird und angeregt, worüber andere Schriften des Platon nähere Auskunft geben, und daſs dennoch nichts darin zu schwer ist oder zu tief und dunkel auch für den am wenigsten vorbereiteten Neuling. Allein so wie in alten und neuen Zeiten immer Viele, die selbst nichts sonderliches zu erfinden vermocht, doch nicht ohne Erfolg Einleitungen ausgearbeitet haben in die Weisheit Anderer: so könnte dieses Wort sachkundiger Männer auch in Beziehung auf unser Gespräch ganz in seinen Ehren und Würden bestehen bleiben, wenn gleich dieses vor dem Richterstuhl einer scharfen u. genauen Kritik nicht als ein Werk des Platon sollte erfunden werden. Es ist freilich gar wenig belohnend Zweifel dieser Art als der erste mitzutheilen und die Gründe dafür aus einanderzusezen; denn der kritische

Sinn ist sparsam vertheilt, und vielleicht unter denen, die dessen nicht ermangeln, die genaue Kenntnifs des Schriftstellers, ohne welche doch nicht geurtheilt werden kann, noch sparsamer; so dafs der Anzweifelnde zunächst wenigstens ganz allein unter den grofsen Haufen derer geräth, welche, unempfänglich für Untersuchungen dieser Art, hernach in Vertheidigung des Hergebrachten weder sonderlich belehrend verfahren, noch auch ergözlich. Hier indessen ist es Sache des Berufs, und nicht zu umgehen dafs wir unsere Meinung sagen über das vorliegende Gespräch. Und so sei es denn noch einmal unternommen und gesagt, dafs dieses kleine Werk, welches von denen, die in Pausch und Bogen zu bewundern pflegen, von je her vorzüglich ist gepriesen worden, uns ziemlich geringfügig und schlecht erscheint, und zwar auf eine solche Weise dafs wir es dem Platon nicht zuschreiben können, und wenn auch noch so viele, die seinen Geist beschwören zu können glauben, ihn hier aufs deutlichste wollen vernommen haben. Aber auch nur unsere Meinung werden wir sagen, ohne etwa grofse Anstrengungen zu machen, damit Andere dafür gewonnen werden; sondern wir wollen hier nur die Hauptpunkte, worauf es ankommt, im Allgemeinen aufstellen, und in den Anmerkungen gelegentlich auf die einzelnen Beispiele dazu hinweisen. Mag dann Jeder es halten wie er will, und mögen Andere, denen es der Mühe werth scheint, die Sache hin und her wendend auch für das allgemeine Urtheil die Entscheidung näher herbeiführen.

Zuerst wollen wir nun weissagen, was, wenn anders unserm Gefühl etwas zu trauen ist, dem aufmerksamen und mit dem Geiste des Pla-

ton schon befreundeten Leser begegnen wird, wenn er das Gespräch zuerst durchlaufen hat, dafs es ihm nemlich den Eindruk von einer sonderbaren und ihm ungewohnten Ungleichförmigkeit geben wird. Einzelne sehr schöne und ächt platonische Stellen findet er sparsam zerstreut in einer schlechten Masse schwimmend, welche theils aus klein zerhaktem um nichts sich abeilendem Dialog besteht, theils aus langen Reden. Von diesen ist die erste so langweilig, dafs wenn der Gott das mündliche Zusammentreffen des Sokrates und Alkibiades, wie es scheint, ausdrüklich aufsparen wollte, bis die Gelegenheit diese Rede zu halten da war, er keinem von beiden einen grofsen Dienst geleistet hat. Die zweite rühmt unter Auskramung wunderlicher statistischer Notizen persische und lakedaimonische Tugenden und Reichthümer, auch die Tugenden schon mehr Xenophontisch als Platonisch, die Reichthümer aber und die weichliche Pracht, weil Ironie in diesen anpreisenden Beschreibungen nicht zu finden ist, durchaus unsokratisch. Demnächst wird der Leser sich auch ganz unbefriedigt fühlen, und beklagen dafs er sich habe durchschlagen müssen durch unnüze Weitläuftigkeiten, welche erhoben werden über die leichtesten Dinge, und dafs dagegen über das Bedeutendste oberflächlich sei hingegangen, oder es ihm so zu sagen ganz kurz vor dem Munde sei abgebrochen worden. Will er dann, nachdem dieser erste Eindruk überwunden ist, näher untersuchen, was doch das Gespräch eigentlich will; so wird er nicht recht wissen, wohin er sich wenden soll, zuerst aber gewifs eingestehen, dafs es von dem, was die zweite Ueberschrift verheifst, dafs es nemlich von des Menschen

Natur handeln soll, blutwenig enthält. Aeuſserlich angesehn hat das Ganze in seiner Bildung eine falsche Aehnlichkeit mit gewissen Gesprächen unseres zweiten Theils. Wie nemlich diese so zu sagen zuerst ein äuſseres Thema haben, welches ausdrüklich angekündigt wird, aber doch gewissermaſsen nur die Schale des Ganzen bildet, und dann noch ein verborgenes mit jenem zusammenhängendes, welches tiefere Aufschlüsse enthält: so könnte man auch hier das für das äuſsere Thema halten, daſs Sokrates dem Alkibiades beweisen will, er müsse sich noch andere Kenntnisse erwerben, ehe er sich an die Führung der öffentlichen Angelegenheiten begebe, und dagegen alles das für den eigentlichen Kern, was Sokrates zur Sprache bringt um diesen Beweis zu führen. Allein auch das erste ist nicht rein ausgeführt; denn theils beweiset Sokrates doch nicht, daſs er allein vermag den Alkibiades zu lehren wessen er bedarf, theils geht er auf der andern Seite auch wieder über dies Thema hinaus, und läſst sich zum Schluſs noch einiges merken von der Unterweisung selbst. Noch weniger aber bildet das dazwischen gestellte für sich einen festen Kern. Denn daſs Alkibiades was gerecht sei weder erfunden noch gelernt hat, daſs das gerechte und nüzliche dasselbe ist, uud dann wieder daſs Perikles, wiewol ein vortreflicher Staatsmann und hier mehr als irgend in andern Platonischen Reden ohne Spur von Ironie gepriesen, dennoch keinen klug gemacht habe, dies alles hängt gar nicht unter sich zusammen, und jedes steht nur da in seiner losen äuſserlichen Beziehung auf den schlechten Gemüthszustand des Alkibiades. Endlich daſs gar philosophische Geheimnisse in diesen Reden sollten auf-

geschlossen sein, daran ist auch von weitem nicht zu denken. Vielmehr ist sogar von manchen ächt platonischen Lehren, die sehr nahe mit dem Gesagten zusammenhängen, auch nicht die mindeste Spur hier anzutreffen. So konnte sich Alkibiades aus einem sehr unbequemen Dilemma befreit haben durch die leiseste Erwähnung der Lehre von der Erinnerung; anderes wieder hängt zusammen mit der Unterscheidung zwischen Erkenntniſs und Vorstellung; aber an beiden wird ganz rein vorbeigegangen, und nur auf die äuſserlichste Weise erinnert eine Stelle an den Laches, eine andere an den Gorgias, wieder eine an den Protagoras.

Freilich haben aber auch die Meisten das Geheimniſs und den eigentlichen Zwek des Gesprächs nicht in diesen Reden gesucht, sondern vielmehr in dem Wenigen was hier am Schluſs gesagt ist über die nothwendige Selbsterkenntniſs. Dieses nun tritt allerdings anfänglich auf mit vielen Ansprüchen auf Tiefsinn, wendet sich aber auch bald zum alleroberflächlichsten hin, und wir müssen an ein Paar ganz populären Säzen genug haben, die wir anderwärts weit schöner ausgeführt finden. Sonach bleibt kaum etwas anderes übrig, wenn man einen eigenthümlichen Inhalt nahmhaft machen soll als das zum Behuf der Kenntniſs des Menschen gebotene Hineinschauen in die Gottheit; allein auch dieses weiſs unser Gespräch nur sehr schlecht durchzuführen; so daſs dieser Brokken wahrlich des ganzen Apparates nicht werth erscheint, dessen einzelne Glieder übrigens auch gar nicht mit ihm zusammenhängen. Wie sich denn überhaupt in der Composition keine Spur zeigt von einer solchen innern Beziehung alles einzelnen auf ein einiges, wie wir sie ander-

wärts bei Platon finden. Eben so vergeblich sucht man hier den strengen dogmatischen Zusammenhang des Sophisten und des Philebos, oder auch jene scheinbare Passivität des Sokrates in Führung des Gespräches, bei welcher alles um so mehr rein aus der Sache selbst hervorzuwachsen scheint; sondern mit bloſser Willkühr schaltet Sokrates und ruft eines nach dem andern hervor, überall, wenn er gleich der Worte viele macht, die Sache kürzer abbrechend als er sonst pflegt, und jedes einzelne wirklich nur auf Beschämung seines Mitunterredners hinwendend, so daſs das Ganze einen eristischen Charakter bekommt, den auf diese Weise kein anderes platonisches Gespräch an sich trägt.

Und wenn man nun bedenkt, daſs der so schnöde behandelte Mitunterredner nicht etwa ein Sophist ist, welcher in seiner Nichtigkeit dargestellt werden soll, noch auch ein Knabe welcher sich einige Verhöhnung zum Nuz und Frommen Anderer muſs gefallen lassen, auch nicht nur sonst ein edler Athener, sondern der dem Platon überall als der geistreiche Liebling seines Lehrers gefeierte Alkibiades: so möchte man wol behaupten, daſs die Behandlung des Verhältnisses dieser beiden, und die Haltung oder vielmehr die Haltungslosigkeit beider Personen noch unplatonischer ist als irgend etwas in unserm Gespräch. Gleich dieser Sokrates mit der stummen Rolle, die er bei seinem Liebling schon so lange gespielt zu haben sich rühmt, und dieser genauen Bewachung, die ihm weder tröstlich sein konnte noch seiner würdig, und nun gar sich einführend mit einer langen Rede, dergleichen er sonst haſst, und mit einer Anmaſsung die er noch mehr haſst, als ob er nemlich der einzige Lehrer sein könnte in der Staatskunst,

dieser ist ja offenbar das grade Widerspiel des platonischen Sokrates. In der Darstellung seines Verhältnisses zum Alkibiades ist übrigens so pedantisch als möglich jeder Schein der Knabenliebe vermieden, und rechter Werth darauf gelegt, daſs Sokrates den Alkibiades auch nicht einmal angeredet habe, bis die Zeit seiner Blüthe so gut als ganz vorüber war. Wie soll man aber dieses reimen mit der Art, wie dasselbe Verhältniſs im Protagoras und im Gastmal behandelt ist? Im Protagoras lebt Perikles auch noch, und doch erscheinen Sokrates und Alkibiades als alte Bekannte, die schon viel mit einander muſsten verkehrt haben; und was Alkibiades im Gastmal erzählt, muſs doch auch aus der Zeit seiner Blüthe sein; denn schwerlich soll er doch erzählen, er habe als ein Verblühter sich dem Sokrates zum Liebling aufdringen gewollt! Aber nun gar wie erscheint Alkibiades selbst ohne alle Aehnlichkeit mit dem welcher uns sonst dargestellt wird! Zuerst sollte man glauben, er sei hier nach dem Muster des Kallikles oder des Ktesippos zugeschnitten, aber bald wendet er sich und zeigt sich ungeheuer demüthig und eingeschüchtert, so daſs er auch gar nicht in Harnisch zu bringen ist, obgleich Sokrates ihn immer wieder aufs neue und oft ohne Noth und ohne Recht anfährt und ihn unzufrieden abführt mit seinen Antworten. Kurz wie man es auch betrachtet, unser Gespräch ist in dieser Hinsicht entweder die Widerlegung aller übrigen platonischen, oder diese sind die seinige. Wer nun auch dies nicht fühlt, dem ist freilich nicht zu rathen, sondern ihm nur Glük zu wünschen, daſs er sich so wohlfeil platonisch ergözen kann. Andere aber möchten wir noch auf etwas aufmerksam machen, woraus sich

vielleicht in der Folge — denn wir selbst sind gar nicht gesonnen diese Sache hier auch nur anzuregen — genauere Aufschlüsse ergeben könnten über die eigentliche Entstehungsart und Herkunft unseres Gespräches. Nemlich was darin am meisten Platonisch ist, mag freilich zum Theil Nachahmung sein bald nähere bald entferntere von anderen Stellen, und was den Inhalt betrift Reminiscenz aus anderen Werken, theils ist es von der Art, daſs man zwar nicht glauben kann, Platon habe es gerade so geschrieben, aber doch es habe vielleicht aufgezeichnetes aus seinen Unterredungen dabei zum Grunde gelegen, wie zum Beispiel die Abhandlung über das Verhältniſs des Gerechten zum Vortheilhaften, die ein sehr brauchbares Beispiel war zu seiner Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe. Aber einige einzelne Stellen sind doch auch in der That von solcher Beschaffenheit, daſs man sich nicht sehr weigern würde anzunehmen, sie wären eben so aus Platons Griffel gekommen. Nimmt man nun dazu, wie das Meiste hier wirklich gar nicht ausgeführt, sondern nur als Thema aufgestellt ist, wie schroff die Uebergänge von einem zum andern gröſstentheils sind oder wie unbeholfen, zumal da wo ein Stük schlechter leerer Dialektik endiget, oder ein neues anfängt und wie das bessere, was durch diese fremdartigen Zuthaten aus einander gezerrt und entstellt ist, in einem weit genaueren Zusammenhang stehen könnte: so möchte man fast auf den Gedanken kommen, ein unmittelbarer Schüler des Platon habe irgendwie an sich gebracht einen wahrscheinlich aus früheren Zeiten herrührenden Entwurf seines Lehrers zu einem Gespräch, welchen dieser aber hernach nicht ausgeführt sondern verworfen, und was er darin

lehren wollte, später in andere Gespräche, in den Gorgias und Menon und noch spätere vertheilt habe. Schwerlich aber würde dieses Gespräch, wenigstens wenn Platon es wirklich selbst ausgearbeitet hätte, Alkibiades geheiſsen haben. Dieser schikte sich wol gar nicht zu einem solchen Zwiesprach mit Sokrates. Denn einen passiven Unterredner abzugeben, wenn auch von der besten Art, wie etwa Theaitetos, konnte seiner sprudelnden Lebhaftigkeit nicht zugemuthet werden, und in eine heftige Polemik gegen Sokrates, wie etwa Kallikles, konnte ihn wol Platon auch kaum sezen wollen: so daſs sich ziemlich gewiſs behaupten läſst, Platon habe statt der zwei Alkibiadesse, die ihm bis jezt beigelegt worden sind, gerade keinen geschrieben.

ALKIBIADES.

SOKRATES. ALKIBIADES.

SOK. O Sohn des Kleinias, ich glaube
103 du wunderst dich, daſs ich, der ich dein erster Liebhaber gewesen, nun die übrigen aufgehört haben, mich allein nicht abwendig machen lasse, und daſs die übrigen haufenweise sich mit dir unterhielten, ich aber seit so vielen Jahren dich auch nicht einmal angeredet habe. Hievon nun ist die Ursache nicht ein menschliches, sondern ein dämonisches Hinderniſs gewesen, von dessen Kraft du auch in der Folge noch hören wirst. Jezt aber, da es mich nicht mehr hindert, habe ich mich dir genaht, und bin der guten Hofnung, daſs es mir auch künftig nicht mehr entgegen sein wird. In dieser Zeit nun habe ich ziemlich Acht gegeben und gemerkt, wie du dich gegen deine Liebhaber verhieltest. Nemlich ohnerachtet ihrer so viele gewesen und gar hochsinnige, war doch keiner, der nicht wäre überragt von deiner Groſsartigkeit zur Flucht gebracht worden. Die Gründe aber, vermöge deren du so über sie hinweggesehen, will ich dir darlegen. Du meinst keines Menschen bedürftig zu sein zu nichts, weil das was du hast so reichlich ist, daſs du nichts brauchst

vom Leibe anfangend bis zur Seele. Denn du meinst zuerst sehr schön zu sein und sehr wohlgewachsen, und das kann Jeder deutlich sehen, daſs du dich hierin nicht irrest; dann auch von dem glänzendsten Geschlecht in deiner Vaterstadt, welche wiederum die gröſste ist unter den hellenischen; und hier rühmst du dich von Vaterseite die treflichsten Freunde und Verwandten zu haben, welche dir dienen würden, wenn es irgend nöthig wäre, und von Mutterseite nicht wenigere noch geringere. Mehr aber als alles insgesammt was ich angeführt, glaubst du vermöge dir Perikles der Sohn des Xantippos, welchen dein Vater dir und deinem Bruder zum Vormunde gesezt, der nicht nur in dieser Stadt auszurichten vermag was er nur will, sondern auch in ganz Hellas und bei vielen und groſsen Geschlechtern der Ausländer. Ich würde auch hinzusezen, wie reich du bist: aber hierauf scheinst du mir am wenigsten groſs zu thun. Mit dem allen nun dich brüstend hast du deine Liebhaber überwunden, und sie, weit unter dir darin, sind überwunden worden, und dir ist das nicht entgangen. Daher weiſs ich auch gewiſs daſs du dich wunderst, was ich wol denke, daſs ich mich gar nicht abwendig machen lasse von der Liebe, und was für eine Hofnung ich wol haben muſs, daſs ich noch bleibe, da die Andern schon zurükgetreten sind.

Alk. Und vielleicht weiſst du nicht, Sokrates, daſs du mir nur um ein weniges zuvorgekommen bist. Denn ich hatte eben im Sinne dir zuerst entgegenzugehn und dich auf dasselbige anzureden, was du doch eigentlich willst, und was für eine Hofnung im Auge habend du mich quälst, und überall, wo ich nur bin, auf das sorgfältigste dich auch zeigest. Denn

ich wundere mich in der That was doch deine Absicht ist, und möchte es gern erfahren.

Sok. Also wirst du mir, wie es scheint, willig zuhören, wenn du doch, wie du sagst, Lust hast zu erfahren was ich denke, und ich also als zu einem der hören und aushalten will, reden kann.

Alk. Gewifs gar sehr, also rede nur.

Sok. Siehe wohl zu; denn es wäre kein Wunder, wenn ich wie ich schwer angefangen habe, nun auch schwer wieder aufhören könnte.

Alk. O Guter, rede nur, ich will schon hören.

Sok. So sei es denn geredet. Schwer ist es freilich wol für einen Liebhaber sich an einen Mann wenden, dem Liebhaber nichts anhaben können; dennoch aber mufs ich es wagen, meine Meinung kund zu thun. Nemlich, o Alkibiades, wenn ich dich mit demjenigen, was wir eben durchgegangen sind, zufrieden gesehen hätte, und gesonnen dein Leben damit hinzubringen: so hätte ich schon längst von meiner Liebe abgelassen, wie ich von mir selbst glaube. Nun aber will ich dich noch ganz anderer Ge-
105 danken die du hegst vor dir selbst bezüchtigen, woraus du auch erkennen wirst, dafs ich immer sehr wohl auf dich Acht gehabt habe. Ich denke nemlich von dir, dafs wenn dir einer der Götter sagte, o Alkibiades, willst du wohl das behaltend, was du jezt hast, leben, oder lieber gleich todt sein, wenn es dir nicht erlaubt sein soll gröfseres zu erwerben? ich denke du würdest wählen todt zu sein. Und nun, auf welche Hofnung lebst du? das will ich dir sagen. Du glaubst, sobald du nur bei den Volksversammlungen der Athener zugegen sein werdest, und das werde ja in gar wenigen Tagen geschehen,

werdest du den Athenern dort zeigen, daſs du solcher Ehre werth seiest, wie weder Perikles noch irgend ein Anderer von allen, die nur je gewesen, und wenn du ihnen dies gezeigt, werdest du dann am meisten vermögen in der Stadt; wärest du aber hier der gröſste, dann wärest du es auch bei den andern, nicht nur Hellenen sondern auch den Barbaren, die mit uns in demselben Welttheil wohnen. Und wenn nun derselbige Gott dir sagte, hier in Europa solltest du zwar herrschen, aber nach Asien solle dir nicht erlaubt sein überzugehn und an die dortigen Angelegenheiten deine Hand zu legen: so dünkt mich werdest du auch auf diese Bedingungen allein nicht leben wollen, wenn du nicht mit deinem Namen und deiner Macht kurz zu sagen alle Menschen erfüllen darfst. Und ich meine, auſser dem Kyros und Xerxes hältst du wol keinen sonderlich der Rede werth. Daſs du nun diese Hofnung hegst weiſs ich sehr wohl, und vermuthe es nicht nur. Vielleicht nun wirst du sagen, weil du weiſst, daſs ich wahr rede, Was hat doch aber dies, o Sokrates, mit dem zu schaffen was du vorhattest zu erklären, weshalb nemlich du nicht von mir abläſst? Das will ich dir sagen, lieber Sohn des Kleinias und der Deinomache. Nemlich allen diesen Gedanken ist es dir unmöglich die Krone aufzusezen ohne mich, so groſse Gewalt glaube ich zu haben über deine Angelegenheiten und über dich. Deshalb glaube ich auch, hat mir so lange der Gott nicht verstattet mit dir zu reden, auf den ich wartete, wann er es doch zulassen würde. Denn so wie du Hofnungen hegest, vor der Stadt zu beweisen daſs du ihr alles werth bist, und wenn du es bewiesen, dann nichts mehr sein würde, was du nicht gleich solltest ausrichten hönnen: so hoffe

auch ich bei dir alles auszurichten, wenn ich dir gezeigt habe, daſs ich dir alles werth bin, und daſs weder Vormund noch Verwandter noch sonst jemand im Stande ist dir die Macht zu verschaffen, nach der du strebst, auſser ich, mit Gott freilich. So lange du nun jünger und ehe du so groſser Hofnung voll warest lieſs mich wie mich dünkt, der Gott nicht mit dir reden, damit ich nicht vergeblich redete. Nun aber hat er es verstattet, denn nun möchtest du mich wol hören.

106 Alk. Noch viel wunderlicher, o Sokrates, kommst du mir nun vor, nachdem du angefangen zu reden, als so lange du mir schweigend nachgingest. Wiewol du auch damals schon gar sehr so aussahest. Ob ich nun dieses im Sinne habe oder nicht, darüber hast du, wie es scheint, schon entschieden, und wenn ich es auch läugnen wollte, würde mir das wol nicht helfen dich zu überreden. Wol denn! wenn ich nun dies aber auch noch so sehr im Sinne habe: wie soll mir das durch dich werden, so daſs es ohne dich gar nicht geschehen könnte, weiſst du mir das wol zu sagen?

Sok. Fragst du etwa, ob ich eine lange Rede darüber vorzutragen weiſs, wie du gewohnt bist zu hören? Das ist freilich nicht meine Sache. Aber zeigen kann ich dir allerdings, wie ich glaube, daſs sich dies wirklich so verhält, wenn du mir nur ein weniges dabei willst zu Hülfe kommen.

Alk. Wenn es nur keine schwere Hülfsleistung ist, die du meinst, so will ich wohl.

Sok. Dünkt es dich schwer zu antworten, was gefragt wird?

Alk. Nicht schwer.

Sok. So antworte denn.

Alk. Frage nur.

Sok. Ich darf also doch fragen, als hättest du das im Sinne, was ich sage, daſs du gedenkst?

Alk. Das sei so, wenn du willst, damit ich nur erfahre, was du doch sagen wirst.

Sok. Wolan denn. Du gedenkst also, wie ich sage, binnen kurzer Zeit dich daran zu geben mit den Athenern zu rathschlagen. Wenn ich nun, indem du im Begriff wärest die Bühne zu besteigen, dich bei der Hand faſste und fragte, o Alkibiades, weil die Athener worüber doch gedenken jezt Rath zu pflegen, bist du aufgestanden um auch Rath zu ertheilen? Doch wol weil über etwas, was du besser verstehst als diese? was würdest du antworten?

Alk. Ich würde offenbar sagen, Allerdings über etwas, was ich besser weiſs als diese.

Sok. Also was du weiſst, darin bist du auch ein guter Rathgeber?

Alk. Wie sollte ich nicht!

Sok. Und du weiſst doch wol nur das, was du entweder von Andern gelernt oder selbst erfunden hast?

Alk. Was für anderes sollte ich wol!

Sok. Kannst du nun wol irgendwenn etwas erlernt haben oder erfunden, ohne daſs du es weder lernen noch selbst suchen wolltest?

Alk. Das kann ich nicht.

Sok. Wie nun? hast du wol je suchen oder lernen gewollt, was du schon zu wissen glaubtest?

Alk. Gewiſs nicht.

Sok. Also was du jezt weiſst, dafür gab es doch eine Zeit, wo du es nicht zu wissen glaubtest?

Alk. Nothwendig.

Sok. Allein was du gelernt hast, das weifs ich doch ohngefähr, sollte mir aber etwas entgangen sein; so sage es mir. Du hast, soviel ich mich erinnere, die Sprache gelernt, und die Leier spielen und fechten, denn die Flöte wolltest du ja nicht lernen. Dies ist es, was du verstehst, wenn du nicht etwas gelernt hast mir unbemerkt; ich glaube aber nicht, dafs du so jemals aus dem Hause gegangen bist weder bei Tage noch bei Nacht.

Alk. Ich habe auch keine andere Schulen gemacht als diese.

107 Sok. Wirst du also wol, wenn die Athener über Buchstaben rathschlagen, wie sie richtig schreiben sollen, alsdann aufstehn um deinen Rath auch zu ertheilen?

Alk. Beim Zeus, ich nicht.

Sok. Aber wenn über das Leierschlagen?

Alk. Keinesweges.

Sok. Aber über das Fechten pflegen sie ja wol gar nicht zu rathschlagen in der Versammlung?

Alk. Freilich nicht.

Sok. Also wenn sie worüber doch rathschlagen? doch wol nicht wenn über Gebäude?

Alk. Auch nicht.

Sok. Denn da wäre wol ein Baumeister ein besserer Rathgeber als du.

Alk. Ja.

Sok. Auch wol nicht, wenn sie über das Wahrsagen rathschlagen?

Alk. Nein.

Sok. Denn da wäre wieder ein Wahrsager besser als du.

Alk. Ja.

Sok. Und zwar er mag klein sein oder grofs, schön oder häſslich, vornehmer oder geringer Abkunft.

Alk. Freilich wol.

Sok. Denn von dem Wissenden, denke ich, kommt guter Rath in jeder Sache, nicht von dem Reichen.

Alk. Wie könnte es anders sein!

Sok. Ob also der, welcher ihnen zuspricht, arm ist oder reich, das wird den Athenern nichts verschlagen, wenn sie wegen der Bewohner der Stadt rathschlagen, wie sich diese wol gesund erhalten können; sondern sie werden nur suchen, daſs der Rathgeber ein Arzt sei.

Alk. Ganz natürlich wol.

Sok. Wenn sie also was doch überlegen, wirst du mit Recht auftreten, wenn du auftrittst ihnen Rath zu ertheilen?

Alk. Wenn ihre eigenen Angelegenheiten, o Sokrates.

Sok. Meinst du die des Schiffbaues, was für Schiffe sie sollen zimmern lassen?

Alk. Nicht doch, Sokrates.

Sok. Denn Schiffe zu bauen, denke ich, verstehst du nicht. Ist das die Ursache, oder sonst etwas?

Alk. Nein, sondern dieses.

Sok. Also die Berathschlagung über welche von ihren Angelegenheiten meinst du denn?

Alk. Wenn sie über Krieg und Frieden rathschlagen, o Sokrates, oder über sonst eine von den Angelegenheiten des Staats.

Sok. Meinst du wenn sie rathschlagen, mit wem sie Frieden machen sollen und mit wem Krieg führen und auf welche Weise?

Alk. Ja.

Sok. Müssen sie nun nicht dies, mit wem es am besten ist?

Alk. Ja.

Sok. Und dann wann es am besten ist?

Alk. Freilich.

Sok. Und so lange als es besser ist?

Alk. Ja.

Sok. Wenn nun die Athener sich beratheten, mit wem man ringen muſs, und mit wem lieber mit dem bloſsen Vorderarm kämpfen und auf welche Weise: würdest dann du besseren Rath geben oder der Meister in Leibesübungen?

Alk. Der leztere offenbar.

Sok. Weiſst du nun wol zu sagen, worauf sehend er seinen Rath darüber ertheilen würde, mit wem man ringen muſs und mit wem nicht? und wann und auf welche Weise? — Ich meine es so. Man muſs doch mit denen ringen, mit denen es besser ist? oder nicht?

Alk. Ja.

108 Sok. Und soviel Gänge als es besser ist?

Alk. So viele.

Sok. Und auch dann, wann es besser ist?

Alk. Freilich.

Sok. Und wer singt muſs bisweilen die Leier schlagen zum Gesang und tanzen?

Alk. Das muſs er.

Sok. Und nicht wahr dann wann es besser ist?

Alk. Ja.

Sok. Und so lange als es besser ist?

Alk. Das behaupte ich.

Sok. Wie nun? da du doch beide Male das Bessere genannt hast beim Leierschlagen zum Gesang und beim Ringen, wie nennst du das Bessere im richtigen Leierschlagen? so wie

ich das Bessere im Ringen das gymnastische nenne, wie nennst du jenes?

ALK. Ich verstehe nicht.

SOK. Versuche nur mich nachzuahmen. Denn ich habe schon beantwortet das was sich überall richtig verhält. Denn richtig verhält sich doch das was nach der Kunst geschieht; oder nicht?

ALK. Ja.

SOK. War aber nicht jene Kunst die Gymnastik?

ALK. Wie sollte sie nicht.

SOK. Und ich nannte das Bessere im Ringen das gymnastische?

ALK. Das thatest du.

SOK. Und mit Recht?

ALK. So dünkt mich.

SOK. So komm denn! denn dir steht es ja auch wol an dich richtig auszudrükken, und sage mir zuerst, welches ist die Kunst, welcher das richtige Leierschlagen und singen und sich dazu bewegen obliegt, wie wird sie insgesammt genannt? Kannst du es noch nicht sagen?

ALK. Nicht recht.

SOK. Versuche es so. Welches sind die Göttinnen; denen diese Kunst zukommt?

ALK. Die Musen meinst du, Sokrates?

SOK. Freilich. Sieh nun, was für einen Beinamen hat von ihnen diese Kunst?

ALK. Die Musik dünkst du mich zu meinen.

SOK. Die meine ich auch. Was ist nun das, was nach dieser richtig erfolgt? so wie ich dir dort das nach der gymnastischen Kunst richtige benannte, wie sagst du nun auch hiebei daſs es geschehe?

ALK. Musikalisch, dünkt mich.

Sok. Wohl gesprochen. Wolan denn auch das bessere beim Krieg führen oder beim Friede halten, dieses bessere wie nennst du es? wie du dort von jedem sagtest, das bessere sei das musikalischere, und bei dem andern es sei das gymnastischere, so versuche auch hier das bessere zu benennen.

Alk. Aber ich weifs wirklich nicht wie.

Sok. Allein ist das nicht schmählich, wenn dich, indem du sprächest und Rath gäbest über Speisen, dafs die eine besser ist als die andere und jezt und in dieser Menge, jemand hernach fragte, wie nennst du dieses bessere, o Alkibiades? dafs du hievon zwar zu sagen wüfstest, es ist das gesundere, wiewol du dich nicht für einen Arzt ausgiebst: wofür du dich aber ausgiebst es zu verstehen, und auftrittst um Rath zu ertheilen als ein Wissender, hiernach gefragt
109 du wie es scheint nichts zu sagen weifst, willst du dich dessen nicht schämen, oder dünkt es dich nicht schmählich?

Alk. Gar sehr freilich.

Sok. So überlege denn und versuche zu sagen, worauf doch ziele dieses bessere in dem Frieden halten und in dem Kriegführen mit wem man soll.

Alk. Aber ich überlege es und kann es doch nicht inne werden.

Sok. Und weifst auch nicht wenn wir Krieg anfangen, was für Begegnisse wir einander beschuldigen, weshalb wir zum Kriegführen schreiten, und wie wir sie nennen?

Alk. Das weifs ich, wir waren hintergangen oder beraubt worden oder man hätte uns Gewalt angethan.

Sok. Halt, und wie sagen wir sei uns das

alles begegnet? versuche anzugeben, wie dabei das So oder So verschieden ist.

ALK. Meinst du unter dem So, o Sokrates, das gerecht oder ungerecht?

SOK. Eben dieses.

ALK. Das ist ja freilich ein grofser und gänzlicher Unterschied.

SOK. Wie nun? gegen welche von beiden willst du den Athenern rathen Krieg zu führen, gegen die Unrechthuenden, oder die welche gerecht gehandelt haben?

ALK. Das ist ja eine harte Frage. Denn wenn einer auch dächte, man sollte gegen die welche recht handeln Krieg führen, so würde er es doch nicht eingestehen.

SOK. Denn dies ist nicht gesezlich, wie ja einleuchtet.

ALK. Freilich nicht; und auch für schön wird es ja nicht gehalten.

SOK. Also in Bezug hierauf, auf das gerechte, würdest auch du deine Reden stellen?

ALK. Nothwendig.

SOK. Ist nun wol, wonach ich eben fragte, das bessere im Kriegführen und nicht, und mit wem man soll mit wem dagegen nicht, und wann, wann aber nicht, etwas anderes als das gerechtere? oder nein?

ALK. Offenbar ja eben dieses.

SOK. Wie nun, o lieber Alkibiades? weifst du entweder selbst nicht, dafs du dies nicht verstehst? oder weifs ich nicht, dafs du es gelernt und einen Lehrer besucht hast, der dich gelehrt hat das gerechtere und ungerechtere zu unterscheiden? und wer ist doch der? zeige ihn mir doch auch an, damit ich mich ihm als Schüler von dir vorstellen lasse.

ALK. Du spottest, o Sokrates.

SOK. Bei meinem und deinem Freundschaftsgotte, bei dem ich am wenigsten falsch schwören möchte, Nein. Sondern wenn du kannst, so sage wer es ist.

ALK. Und wie wenn ich nun nicht kann? glaubst du nicht, daſs ich anders woher wissen kann, was gerecht ist und ungerecht?

SOK. Ja wenn du es selbst geſunden hättest.

ALK. Und das glaubst du könnte ich nicht haben?

SOK. O sicher, wenn du es gesucht hättest.

ALK. Und glaubst du, ich hätte es nicht gesucht?

SOK. Das wol, wenn du geglaubt hättest es nicht zu wissen.

ALK. Also, gab es etwa keine Zeit, wo es so mit mir stand?

SOK. Richtig gesprochen. Kannst du mir
also diese Zeit angeben, wo du nicht glaubtest
das gerechte und ungerechte zu erkennen? Sprich,
hast du es vor dem Jahre gesucht und nicht ge-
110 glaubt es zu wissen? oder glaubtest du es da
schon? und antworte mir die Wahrheit, damit
wir unsere Gespräche nicht vergeblich führen.

ALK. Da glaubte ich es zu wissen.

SOK. Und vor zwei und drei und vier Jahren nicht so?

ALK. Allerdings.

SOK. Und früher warst du doch noch ein Knabe. Nicht wahr?

ALK. Ja.

SOK. Damals nun weiſs ich ganz gewiſs, daſs du es zu verstehen glaubtest.

ALK. Woher weiſst du das so gewiſs?

SOK. Weil ich dich oft in den Schulen gehört habe als ein Kind, auch sonst vornemlich aber wenn du Knöchel spieltest oder irgend ein

anderes Spiel, gar nicht als ob du ungewiſs wärest über Recht und Unrecht, sondern ganz laut und zuversichtlich von welchem Knaben es nun eben war sagen, er wäre schlecht und ungerecht und er thäte Unrecht. Oder ist das nicht wahr?

ALK. Aber was sollte ich denn thun, o Sokrates, wenn mir nun einer Unrecht that?

SOK. Meinst du, wenn du ungewiſs wärest ob dir Unrecht geschähe oder nicht, was du dann thun solltest?

ALK. Beim Zeus! ich war ja gar nicht ungewiſs; sondern ich erkannte ganz bestimmt, daſs mir Unrecht geschah.

SOK. Also schon als ein Kind glaubtest du zu verstehen, wie sich zeigt, was recht und unrecht ist?

ALK. Freilich, und ich verstand es auch.

SOK. Nachdem du es in welcher Zeit doch gefunden? Denn gewiſs doch nicht als du es schon zu wissen glaubtest.

ALK. Freilich nicht.

SOK. Wann also glaubtest du es nicht zu wissen? Bedenke dich! du wirst aber diese Zeit nicht finden.

ALK. Beim Zeus, Sokrates, ich weiſs sie nicht anzugeben.

SOK. Also durch Selbstfinden weiſst du es nicht.

ALK. Offenbar wol nicht.

SOK. Aber eben gestandst du ja auch, es nicht durch Erlernung zu wissen. Wenn du es nun weder gefunden noch gelernt hast, wie weiſst du es denn, und woher?

ALK. Das habe ich vielleicht wol nicht richtig geantwortet, daſs ich sagte, ich wisse es durch eignes Finden; sondern es verhielt

sich wol so: ich habe es gelernt, denke ich, ich so gut als alle andere.

Sok. Da kommen wir ja wieder auf dieselbe Rede. Vom wem? sage es mir auch.

Alk. Von den Leuten.

Sok. Nicht zu sonderlichen Lehrern nimmst du deine Zuflucht, wenn du es auf die Leute bringst.

Alk. Wie so? sollten sie nicht taugen das zu lehren?

Sok. Wenigstens nicht was im Brettspiel kunstmäſsig ist und was nicht; wiewol ich das doch für geringer halte als das Gerechte. Und du, glaubst du nicht auch so?

Alk. Ja.

Sok. Also das geringfügigere sollten sie nicht lehren können, wol aber das wichtigere?

Alk. Das glaube ich doch. Wenigstens können sie ja vieles lehren, was wichtiger ist als Brettspielen.

Sok. Was wäre doch das?

111 Alk. Wie das Hellenischreden ich meines Theils ja von eben diesen gelernt habe, und keinen andern Lehrer zu nennen wüſste, sondern es auf die nemlichen bringe, von denen du sagst, daſs sie nicht sonderliche Lehrer wären.

Sok. Aber, mein Bester, hierin sind die Leute wol gute Lehrer und man kann mit Recht ihre Lehre rühmen.

Alk. Wie so?

Sok. Weil sie hievon haben, was gute Lehrer haben müssen.

Alk. Was meinst du damit?

Sok. Weiſst du nicht, daſs die irgend etwas lehren sollen, es zuerst selbst wissen müssen? Oder nicht?

Alk. Wie sollten sie nicht?

SOK. Und daſs die etwas wissen, darüber einig sind unter einander und nicht im Streit?

ALK. Ja.

SOK. Worüber sie aber uneinig sind, wirst du sagen, daſs sie das wissen?

ALK. Wol nicht.

SOK. Darin nun, wie sollten sie wol Lehrer sein können?

ALK. Gar auf keine Weise.

SOK. Wie nun? scheinen dir die Leute darüber uneins zu sein, was Stein ist und was Holz? Und wenn du einen fragst, werden sie nicht alle in demselben zusammentreffen und nach demselben greifen, wenn sie einen Stein oder ein Holz nehmen wollen? und so mit allen dergleichen Dingen? Denn ich merke, daſs du dies ohngefähr meinst, wenn du sagst, sie verstehen hellenisch zu reden. Oder nicht?

ALK. Allerdings.

SOK. Und nicht wahr, hierüber, wie wir sagten, sind sie unter einander einig und jeder mit sich einzeln, und auch insgemein die Staaten haben keinen Streit mit einander, daſs der eine dies annähme und der andere jenes?

ALK. Freilich nicht.

SOK. Natürlich also können sie darin auch gute Lehrer sein.

ALK. Ja.

SOK. Also wenn wir machen wollten, daſs einer dies wüſste, so thäten wir recht ihn bei diesen in die Lehre zu schikken, bei den Leuten?

ALK. Ganz gewiſs.

SOK. Wie aber wenn wir wollten, er sollte nicht nur wissen was Menschen sind und was Pferde, sondern auch welche unter ihnen rechte Läu-

fer sind und welche nicht, sind noch die Leute tauglich dieses zu lehren?

Alk. Wol nicht.

Sok. Und ist dir das Beweis genug, daſs sie es nicht verstehn und keine tüchtigen Lehrer darin sind, daſs sie gar nicht unter sich einig sind darüber?

Alk. Mir genug.

Sok. Und wenn wir wollten, einer solle nicht nur wissen was Menschen sind, sondern auch was gesunde und was kränkliche, wären uns auch dann die Leute tüchtige Lehrer?

Alk. Wol nicht.

Sok. Und wäre es dir ein hinreichender Beweis, daſs sie nur schlechte Lehrer wären, wenn du sie unter einander uneins sähest?

Alk. Mir ja.

Sok. Und wie denn? was gerechte Menschen und Handlungen sind, dünken dich darüber die Leute übereinzustimmen jeder mit sich selbst und alle untereinander?

112 Alk. Nichts weniger als das, beim Zeus, o Sokrates!

Sok. Sondern wie? über die Maſsen uneinig zu sein hierüber?

Alk. Gar sehr.

Sok. Wenigstens glaube ich nicht, daſs du jemals über das, was gesund ist oder nicht, Menschen so uneinig wirst gesehen oder gehört haben, daſs sie deshalb mit einander kämpften oder sich umbrachten.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Wohl aber wegen Recht und Unrecht weiſs ich gewiſs, daſs wenn du es auch nicht selbst gesehn, du es wenigstens von vielen Andern gehört hast und auch vom Homeros.

Denn die Odysseia und Ilias hast du doch gehört?

ALK. Das versteht sich ja wol, o Sokrates.

SOK. Und nicht wahr, diese Gedichte handeln ganz und gar von einem Streit über Recht und Unrecht?

ALK. Ja.

SOK. Und Gefechte und Tod entstanden aus diesem Zwist den Achaiern und Troern, und den Freiern der Penelope und dem Odysseus.

ALK. Du hast Recht.

SOK. Ich glaube auch den Athenern, Lakedaimoniern und Böotiern, die bei Tanagra blieben und hernach bei Koroneia, wo auch dein Vater Kleinias endete, hat kein anderer Streit Krieg und Tod gebracht als über Recht und Unrecht. Nicht wahr?

ALK. Du hast Recht.

SOK. Sollen wir nun sagen, daſs diese dasjenige wissen, worüber sie sich so heftig streiten, daſs sie im Zwist darüber sich unter einander das äuſserste anthun?

ALK. Das sieht wol nicht so aus.

SOK. Und auf solche Lehrer berufst du dich doch, von denen du selbst eingestehst, daſs sie nicht wissen?

ALK. Das scheine ich.

SOK. Wie soll man nun glauben, daſs du dich auf Recht und Unrecht verstehst, worüber du so schwankst, und es offenbar weder von jemanden gelernt, noch es selbst erfunden hast?

ALK. Nachdem, was du sagst, sollte man es nicht glauben.

SOK. Siehst du, wie du auch dies wieder gar nicht richtig gesprochen hast, o Alkibiades?

ALK. Was denn?

Sok. Daſs du behauptest, ich sage dies.

Alk. Wie doch? Bist du es etwa nicht der behauptet, daſs ich nichts verstehe von Recht und Unrecht?

Sok. Gar nicht.

Alk. Sondern ich etwa?

Sok. Ja.

Alk. Woher aber?

Sok. Das wirst du so sehen. Wenn ich dich frage, Eins und Zwei, welches von beiden ist mehr; so wirst du doch sagen Zwei?

Alk. Gewiſs.

Sok. Um wieviel?

Alk. Um Eins.

Sok. Welcher von uns beiden ist nun der behauptende, daſs Zwei um Eins mehr ist als Eins?

Alk. Ich.

Sok. Und nicht wahr ich fragte und du antwortetest?

Alk. Ja.

113 Sok. Hierüber also, scheine ich der fragende es zu sein, der etwas sagt, oder du der antwortende?

Alk. Ich.

Sok. Und wie wenn ich frage, was für Buchstaben hat Sokrates, und du sagst es, wer ist der behauptende?

Alk. Ich.

Sok. Wolan so sage es auf einmal. Wo Frage und Antwort gewechselt wird, wer behauptet, der Fragende oder der Antwortende?

Alk. Der Antwortende, dünkt mich, o Sokrates.

Sok. Und eben war ich doch durchweg der Fragende?

Alk. Ja.

SOK. Und du der Antwortende?

ALK. Freilich.

SOK. Was also behauptet worden ist, wer hat es ausgesprochen?

ALK. Offenbar wol, o Sokrates, nach dem was wir eingestanden haben, ich.

SOK. Und es ist behauptet worden, daſs über Recht und Unrecht der schöne Alkibiades der Sohn des Kleinias nichts verstehe, glaube es aber, und wolle in die Versammlung gehn um den Athenern Rath zu geben über das, wovon er nichts weiſs. War es nicht so?

ALK. Offenbar.

SOK. Es kommt also das vom Euripides heraus, o Alkibiades, von dir magst du das wol, nicht von mir gehört haben, und ich bin es nicht der dies behauptet, sondern du; mich aber beschuldigst du fälschlich.

ALK. Und doch ist es ganz richtig.

SOK. Nemlich ein thörichtes Unternehmen hast du im Sinn, o Bester, lehren zu wollen was du nicht weiſst, nachdem du verabsäumt es zu lernen.

ALK. Ich denke aber, o Sokrates, die Athener mögen wol gar selten darüber berathschlagen, und so auch die andern Hellenen, was gerechter sei oder ungerechter. Denn das, denken sie, sieht jedermann. Sie lassen es also und überlegen nur, welches von zweien ihnen vortheilhaft sein wird, wenn sie es thun. Denn das ist, glaube ich, nicht einerlei, das gerechte und das vortheilhafte; sondern Vielen hat es schon Nuzen gebracht, daſs sie groſse Ungerechtigkeiten begangen haben, und Andern, glaube ich, die recht gehandelt, hat das nicht gevortheilt.

Sok. Wie also? wenn das gerechte wirklich so sehr etwas anderes ist, und das vortheilhafte wieder etwas anderes: meinst du nicht wiederum das zu verstehen, was den Menschen vortheilhaft ist und warum?

Alk. Was hindert es, o Sokrates? wenn du mich nur nicht wieder fragen willst, von wem ich es gelernt oder wie ich es selbst gefunden habe.

Sok. Was du nun anstellst! Wenn du etwas unrichtig behauptest, und es ist möglich dir dies auf dieselbe Art nachzuweisen wie schon in einem früheren Fall, glaubst du dennoch, daſs du etwas neues hören muſst und andere Beweise, als ob die vorigen wie Kleider abgetragen wären, und du sie nicht mehr umnehmen wolltest, sondern es müſste dir einer einen ganz neuen noch unberührten Beweis bringen? Ich will mich aber an deine Vorklage nicht kehren, sondern dich nichts desto weniger fragen, wo-
114 her du nun wieder das vortheilhafte gelernt hast daſs du es nun verstehst, und wer dein Lehrer gewesen ist, und alles jenes vorige frage ich dich mit Einer Frage. Aber offenbar wirst du wieder auf dasselbige kommen, und wirst nicht aufzeigen können, weder daſs du durch Selbstfinden das Vortheilhafte weiſst noch durch Erlernung. Aber weil du vornehm thust und nicht gern dieselbe Rede noch einmal kosten möchtest: so lasse ich das gut sein, ob du weiſst oder nicht, was den Athenern vortheilhaft ist; ob aber das gerechte und das vortheilhafte einerlei ist oder verschieden, warum zeigst du mir das nicht, entweder wenn du willst indem du mich fragst wie ich dich, oder wenn nicht, so führe es auch in eigner Rede durch.

Alk. Ich weiſs aber nicht, ob ich im Stande sein werde, o Sokrates, es vor dir durchzuführen.

Sok. Stelle dir doch nur vor, du Guter, ich wäre die Versammlung und das Volk. Dort wirst du ja auch müssen jeden einzelnen überzeugen. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Und es ist ja wol die Sache desselbigen, Einen einzeln überzeugen zu können und Viele zugleich von dem was er weiſs, wie der Sprachlehrer ja wol Einen überzeugt in Sachen der Sprache und Viele?

Alk. Ja wohl.

Sok. Nicht auch von dem, was die Zahlen betrift, wird derselbige Einen überzeugen können und auch Viele?

Alk. Ja.

Sok. Dieser ist aber der, der es versteht, der Rechenkünstler?

Alk. Freilich.

Sok. Also nicht auch du, wovon du Viele zu überzeugen im Stande bist, davon auch Einen?

Alk. Wahrscheinlich wohl.

Sok. Und das ist doch das was du weiſst?

Alk. Ja.

Sok. Und ist nun nicht der Redner im Volke nur in so weit von dem in einem solchen Zusammensein verschieden, daſs der eine Viele auf einmal von demselben überzeugt, der andere einzeln?

Alk. So scheint es.

Sok. So komm also! wenn es doch für denselben gehört Einen zu überzeugen und Viele, so übe dich an mir, und versuche mir zu

zeigen, daſs das Gerechte bisweilen nicht nüzlich ist!

Alk. Du treibst Uebermuth, Sokrates.

Sok. So will ich denn izt wenigstens aus Uebermuth dich von dem Gegentheil dessen überzeugen, wovon du mich willst.

Alk. Sprich denn.

Sok. Antworte nur was ich dich fragen werde.

Alk. Nein! sondern sprich du allein.

Sok. Wie doch? willst du denn nicht so sehr als nur möglich überzeugt werden?

Alk. Allerdings will ich das.

Sok. Und nicht wahr, wenn du selbst behauptest, daſs sich etwas so verhält, dann bist du aufs beste überzeugt?

Alk. Das dünkt mich wenigstens.

Sok. So antworte denn. Und wenn du es nicht von dir selbst hörst, daſs das Gerechte zugleich vortheilhaft ist, so glaube es nicht wenn es ein Anderer sagt.

Alk. Freilich nicht; und so will ich denn antworten; denn ich denke ja auch ich werde keinen Schaden davon haben.

Sok. Du bist eben wahrsagerisch. Sage mir also, du behauptest einiges gerechte vortheile, anderes nicht?

115 Alk. Ja.

Sok. Und wie? auch daſs einiges davon schön sei und anderes nicht?

Alk. Wie meinst du das?

Sok. Ob dich schon jemand gedünkt hat schändlich zu handeln, zugleich aber gerecht?

Alk. Nein, das nicht.

Sok. Sondern alles Gerechte ist auch schön?

Alk. Ja.

Sok. Wie nun das Schöne? ist es alles gut, oder einiges wol, aderes aber nicht?

Alk. Ich wenigstens meine, einiges schöne sei wol übel.

Sok. Etwa auch schändliches gut?

Alk. Ja.

Sok. Meinst du etwa solches, wie daſs schon Viele im Kriege, indem sie einem Freunde oder Angehörigen Hülfe leisteten, Wunden davon getragen haben oder gestorben sind, Andere aber, die nicht halfen, obschon sie es gesollt hätten, gesund sind davon gekommen?

Alk. Allerdings eben das.

Sok. Und nicht wahr, eine solche Hülfsleistung nennst du zwar schön in Beziehung auf das Bestreben diejenigen zu retten, welche man sollte, und das ist Tapferkeit; oder nicht?

Alk. Ja.

Sok. Uebel aber nennst du sie in Beziehung auf den Tod und die Wunden. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Ist nun nicht etwas anderes die Tapferkeit und wieder etwas anderes der Tod?

Alk. Freilich.

Sok. Nicht also in derselben Beziehung ist es schön und übel den Freunden helfen.

Alk. Nein, wie sich zeigt.

Sok. Sieh nun, ob es nicht eben in sofern als schön auch gut ist, wie ja auch hier. Denn in Bezug auf die Tapferkeit, gestehst du, sei die Hülfleistung schön. Nun betrachte eben dieses, die Tapferkeit ob sie gut ist oder übel. Ueberlege es aber so. Welches von beiden möchtest du wohl haben, gutes oder übles?

Alk. Gutes.

Sok. Und zwar das gröſste am liebsten,

und am unliebsten möchtest du dir das nehmen lassen?

ALK. Wie sollte ich nicht!

SOK. Was meinst du nun von der Tapferkeit, für wieviel möchtest du sie dir wol nehmen lassen?

ALK. Auch nicht leben möchte ich, wenn ich sollte feige sein.

SOK. Das äufserste Uebel also dünkt dich die Feigheit?

ALK. Ganz gewifs.

SOK. Gleichgeltend dem Sterben, wie sich zeigt?

ALK. Das behaupte ich.

SOK. Und dem Tode und der Feigheit ist doch das entgegengesezteste das Leben und die Tapferkeit?

ALK. Ja.

SOK. Und diese beiden wünschest du dir am liebsten, jene am wenigsten?

ALK. Ja.

SOK. Wol weil du die einen für das beste hältst, die anderen für das übelste?

ALK. Freilich wol.

SOK. Das Helfen also den Freunden im Kriege, sofern es schön ist, nemlich vermöge der Vollbringung des Guten, der Tapferkeit, hast du schön genannt.

ALK. Das scheine ich wol.

SOK. Vermöge der Vollbringung des Ueblen aber, des Todes, übel.

ALK. Ja.

SOK. Ist es nun nicht recht jegliche Handlung so zu bezeichnen, wenn du sie doch sofern sie übles bewirkt übel nennst, must du sie auch sofern sie gutes bewirkt gut nennen.

ALK. Das dünkt mich wohl. 116

SOK. Nicht auch sofern gutes schön, sofern aber übles schlecht?

ALK. Ja.

SOK. Wenn du also sagest, die den Freunden im Kriege geleistete Hülfe sei schön aber übel, so sagst du nichts anderes als wenn du sie gut nenntest und auch übel.

ALK. Du scheinst richtig zu reden, Sokrates.

SOK. Nichts schönes also ist in sofern schön übel, noch schändliches in sofern schändlich gut.

ALK. Nein wie sich zeigt.

SOK. Betrachte es auch noch so. Wer schön lebt, lebt der nicht auch wohl?

ALK. Ja.

SOK. Die Wohllebenden aber, sind die nicht glükselig?

ALK. Wie sollten sie nicht!

SOK. Und nicht wahr, glükselig durch den Besiz des Guten?

ALK. Vornemlich.

SOK. Dies besizen sie aber vermöge des Wohl- und Schönlebens?

ALK. Ja.

SOK. Wohl zu leben also ist gut?

ALK. Wie sollte es nicht!

SOK. Ist nun aber nicht das Wohlleben etwas schönes?

ALK. Ja.

SOK. So zeigt sich uns also wiederum als dasselbe das Gute und das Schöne?

ALK. So zeigt es sich.

SOK. Was wir also schön gefunden haben, das werden wir auch gut finden nach dieser Rede.

ALK. Nothwendig.

SOK. Und wie! vortheilt das Gute oder nicht?

ALK Es vortheilt.

SOK. Erinnerst du dich auch, was wir über das Gerechte eingestanden haben?

ALK. Ich glaube wenigstens, dafs alle rechtthuenden nothwendig auch schönes thun.

SOK. Und die schönes auch gutes?

ALK. Ja.

SOK. Das gute aber vortheile?

ALK. Ja.

SOK. Das Gerechte also, o Alkibiades, ist vortheilhaft.

ALK. Es scheint ja.

SOK. Wie nun, bist du es der dies behauptet oder ich der fragende?

ALK. Ich ja wol wie es scheint.

SOK. Wenn nun einer aufsteht um zu berathschlagen, gleich viel ob mit den Athenern oder Peparethiern, in der Meinung zu verstehen was recht und unrecht ist, und will doch behaupten zu wissen, das Gerechte sei bisweilen übel: würdest du ihn nicht auslachen, da doch auch du behauptest das gerechte und das vortheilhafte sei dasselbe?

ALK. Aber bei den Göttern, o Sokrates, ich weifs nicht was ich behaupte, sondern ordentlich ganz verdreht komme ich mir vor. Denn bald dünkt es mich so, wenn du mich fragst, bald wieder anders.

SOK. Und das weifst du nicht, Lieber, was für ein Zustand dies ist?

ALK. Gar nicht.

SOK. Glaubst du denn, wenn dich jemand fragte, hast du zwei oder drei Augen, und zwei Hände oder vier, dafs du dann auch bald dies

antworten würdest bald wieder anderes? oder immer dasselbe?

ALK. Mir ist zwar nun schon ganz bange um mich selbst, ich glaube aber doch dasselbe.

SOK. Und daſs du es weiſst, ist die Ursache
davon? 117

ALK. Das denke ich wenigstens.

SOK. Worauf du also wider deinen Willen entgegengeseztes antwortest, darin bist du doch offenbar nicht wissend?

ALK. So sieht es wenigstens aus.

SOK. Und nicht wahr, auch indem du über gerechtes und ungerechtes, über schönes und schändliches, über übles und gutes, über was vortheilt und nicht antwortest, gestehst du daſs du schwankst? Ist es nun nicht offenbar, daſs du, weil du nichts davon verstehst, deshalb schwankst?

ALK. Mir wenigstens.

SOK. Verhält es sich etwa auch immer so, wenn jemand etwas nicht weiſs, daſs die Seele nothwendig darüber schwankt?

ALK. Wie sollte sie nicht!

SOK. Wie nun? weiſst du auf welche Weise du gen Himmel fahren kannst?

ALK. Beim Zeus, ich nicht.

SOK. Schwankt etwa deine Meinung auch hierüber?

ALK. Wohl nicht.

SOK. Und die Ursache, weiſst du sie, oder soll ich sie sagen?

ALK. Sage sie.

SOK. Weil du, Lieber, nicht glaubst es zu wissen, wie du es auch nicht weiſst.

ALK. Wie meinst du das wieder?

SOK. Betrachte es nur mit mir gemeinschaftlich. Was du nicht verstehst, aber auch erkennst, daſs du es nicht verstehst, schwankst

du etwa über dergleichen? wie von der Zubereitung der Gemüse weiſst du doch wol, daſs du nichts weiſst?

Alk. Ganz gewiſs.

Sok. Machst du dir nun hierüber eine Meinung, wie man sie wol zubereiten müsse, und schwankst dann, oder überläſst du es dem Sachverständigen?

Alk. Das lezte thue ich.

Sok. Und wenn du zu Schiffe führest, würdest du dir eine Meinung darüber machen, ob man das Steuerruder wol müsse nach sich halten oder von sich, und weil du es nicht recht wüſstest schwanken, oder würdest du das dem Steuermann überlassen und dich ganz ruhig halten?

Alk. Dem Steuermann.

Sok. Du schwankst also nicht über das was du nicht weiſst, wenn du nur weiſst, daſs du es nicht weiſst.

Alk. Ich scheine nicht.

Sok. Merkst du nun wol, daſs auch die Fehler im Handeln aus dieser Unwissenheit entstehen, daſs wer nicht weiſs doch meint zu wissen?

Alk. Wie meinst du nur das wieder?

Sok. Wir unternehmen doch nur dann etwas zu thun, wenn wir meinen das zu verstehen was wir thun?

Alk. Ja.

Sok. Wenn aber jemand nicht meint etwas zu verstehen: so überläſst er es Andern?

Alk. Wie sollte er nicht?

Sok. Und solche Nichtwissende leben doch wol fehlerlos, weil sie ihre Angelegenheiten Andern überlassen?

Alk. Ja.

SOK. Wer sind nun die fehlenden? die Wissenden doch wol nicht?

ALK. Nicht füglich.

SOK. Wenn nun aber weder die Wissenden, noch diejenigen unter den Nichtwissenden, welche wissen daſs sie nicht wissen: bleiben wol Andere übrig, als die Nichtwissenden welche glauben zu wissen?

ALK. Nein, sondern diese.

SOK. Diese Unwissenheit nun ist Ursache alles Uebels, die schmähliche Thorheit. 118

ALK. Ja.

SOK. Und wenn sie die wichtigsten Dinge betrift, dann ist sie am verderblichsten und schändlichsten?

ALK. Bei weitem.

SOK. Wie nun? weiſst du etwas wichtigeres zu nennen als rechtes und schönes und gutes und vortheilhaftes?

ALK. Wol nicht.

SOK. Und hierüber gestehst du, daſs du schwankst?

ALK. Ja.

SOK. Wenn du aber schwankst, ist es nicht aus dem vorigen klar, daſs du nicht nur das wichtigste nicht weiſst, sondern auch nicht wissend es doch zu wissen glaubst?

ALK. Das mag wol sein.

SOK. Weh also, o Alkibiades, was ist dir widerfahren, was ich zu nennen Bedenken trage, aber doch weil wir allein sind muſs ich es heraussagen. Nemlich mit der Thorheit hausest du und zwar mit der schimpflichsten wie die Rede dich beschuldiget und du dich selbst. Darum also läufst du so nach den Staatssachen, ehe du unterrichtet bist. Aber nicht du allein

befindest dich in diesem Zustande, sondern die meisten von denen, welche die Angelegenheiten dieser Stadt besorgen, bis auf Wenige wol und vielleicht deinen Vormund Perikles.

ALK. Von diesem sagt man ja auch, daſs er nicht von selbst so weise geworden ist, sondern durch den Umgang mit vielen weisen Männern, dem Pythokleides und Anaxagoras, und auch jezt noch in solchem Alter geht er eben deshalb mit dem Damon um.

SOK. Aber wie doch? hast du wol schon einen irgend worin weisen gesehen, der nicht vermögend gewesen wäre, einen andern eben darin weise zu machen, wenn er es ist? Wie wer dich die Sprache gelehrt hat, war selbst darin vollkommen, und hat dich auch dazu gemacht, und wen er sonst wollte. Nicht wahr?

ALK. Ja.

SOK. Und auch du, nachdem du es von jenem gelernt, wirst es einem andern können beibringen?

ALK. Ja.

SOK. Eben so nun der Musikmeister und der Fechtmeister.

ALK. Freilich.

SOK. Denn das ist ein schöner Beweis für die, welche irgend etwas verstehen, daſs sie es verstehn, wenn sie auch einen andern können verständig darin machen.

ALK. Das dünkt mich auch.

SOK. Wie nun? weiſst du einen zu nennen, den Perikles verständig in Staatssachen gemacht hätte von seinen Söhnen an?

ALK. Wie aber, wenn Perikles beide Söhne einfältig wären, Sokrates!

SOK. Aber den Kleinias, deinen Bruder?

Alk. Wie kannst du nur wieder den Kleinias anführen, diesen tollen Menschen!

Sok. Wenn nun Kleinias toll ist und Perikles Söhne einfältig waren: was für eine Ursache sollen wir anführen, weshalb er dich so übersieht, da du dich doch in diesem Zustande befindest?

Alk. Ich bin wohl Schuld, denke ich, weil ich nicht aufgemerkt.

Sok. Aber nenne mir doch sonst einen 119
Athener oder Fremden, Knecht oder Freien, der wirklich angeben kann, dafs er durch den Umgang des Perikles weiser geworden ist, wie ich dir anführen kann, durch den des Zenon sind es Pythodoros der Sohn des Isolochos und Kallias der Sohn des Kalliades, die jeder dem Zenon hundert Minen bezahlt haben, und ganz weise und berühmt geworden sind.

Alk. Beim Zeus, das kann ich doch nicht.

Sok. Gut. Was gedenkst du nun aber mit dir selbst zu thun? es so zu lassen wie du jezt bist, oder irgend eine Fürsorge zu treffen?

Alk. Das wollen wir noch mit einander berathen, o Sokrates; wiewol ich verstehe was du sagst und es zugebe. Denn mir scheinen die, welche die Angelegenheiten der Stadt besorgen, bis auf wenige gar ununterrichtet zu sein.

Sok. Was also weiter?

Alk. Wenn sie nun unterrichtet wären, dann müfste freilich wer es unternähme mit ihnen zu wetteifern erst lernen und sich üben, und dann gegen sie auftreten wie gegen gelernte Kämpfer. Nun sie aber auch ganz unkundig an die Staatssachen gegangen sind, was soll man sich erst Mühe geben mit lernen und üben? Denn

das weifs ich ja doch dafs ich diese schon durch meine Natur gar weit übertreffen werde.

SOK. O weh, Bester, was hast du da gesagt! wie unwürdiges deiner Gestalt und deiner übrigen Eigenschaften.

ALK. Wie so denn? und worauf zielst du damit, o Sokrates?

SOK. Es thut mit leid für deine und meine eigene Liebe.

ALK. Weshalb?

SOK. Wenn du deinen Wetteifer nur nehmen willst gegen die Leute hier.

ALK. Gegen welche denn sonst?

SOK. Sollte das ein Mann der so grofsdenkend sein will auch nur fragen?

ALK. Wie meinst du? nicht gegen diese hier hätte ich aufzutreten?

SOK. Würde es dir denn etwa auch, wenn du ein Kriegsschiff zu steuern gedächtest, welches ins Gefecht gehn soll, dann genügen in der Steuerkunst der beste zu sein unter denen die mit dir auf einem Schiffe sind; oder würdest du denken, dies müsse zwar auch sein, würdest aber weiter auf deine wahren Gegner sehn, und nicht wie jezt auf deine Mitstreiter, über die du ja so weit hervorragen mufst, dafs sie gar nicht begehren gegen dich zu streiten, sondern, zu gering dazu geachtet, mit dir zu streiten gegen die Feinde, wenn du in Wahrheit eine schöne That aufzustellen gedenkst und die deiner würdig ist und der Stadt.

ALK. Das denke ich ja allerdings.

SOK. So ist es also deiner ganz unwürdig, dich damit zu begnügen, wenn du besser bist als die Krieger, und nicht auf die Anführer der Gegner zu sehen, immer strebend besser zu werden als sie und dich übend gegen sie.

Alk. Welche meinst du denn damit, o Sokrates?

Sok. Weiſst du denn nicht daſs unsere 120
Stadt immer mit den Lakedaimoniern und mit dem groſsen Könige Krieg führt?

Alk. Das ist wahr.

Sok. Wenn du also im Sinne hast der Führer dieser Stadt zu sein so wirst du wol ganz recht haben, wenn du glaubst dein Wettstreit gehe eigentlich gegen die Könige der Lakedaimonier und der Perser.

Alk. Das mag ganz wahr gesprochen sein.

Sok. Nicht doch, du Guter! sondern auf Meidias den Wachtelfutterer muſst du sehn, und auf Andere solche die die Angelegenheiten der Stadt zu führen unternehmen, und noch das knechtische Haar, wie die Weiber sagen würden, auf der Seele habend, das sie aus Unbildung immer nicht abgeworfen haben, und die noch ungeschikt stammelnd herkommen um der Stadt zu schmeicheln nicht sie zu regieren. Auf diese von denen ich jezt rede sehend magst du dann dich selbst vernachlässigen, und weder lernen was sich lernen läſst, da du doch einen so groſsen Kampf bestehen willst, noch dich üben in dem was der Uebung bedarf, um so auf alle Weise gerüstet zur Führung des Staates zu schreiten.

Alk. Aber, o Sokrates, du scheinst mir zwar recht zu haben, nur denke ich doch die Heerführer der Lakedaimonier und der König der Perser werden um nichts besser sein als die andern.

Sok. Aber, o Bester, betrachte nur diese Meinung recht, was du an ihr hast.

Alk. In welcher Hinsicht?

Sok. Zuerst in welchem Falle glaubst du wol wirst du am meisten auf dich selbst Bedacht nehmen, wenn du besorgt bist und jene für furchtbar hältst, oder nicht?

Alk. Offenbar wol, wenn ich sie für furchtbar halte.

Sok. Und denkst du Schaden davon zu haben, wenn du recht auf dich selbst Bedacht nimmst?

Alk. Keinesweges, sondern gar grofsen Nuzen.

Sok. Also dieses eine grofse Uebel hat schon jene Meinung.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Das zweite nun, dafs sie auch falsch ist, nimm aus der Wahrscheinlichkeit ab.

Alk. Wie das?

Sok. Ist es wohl wahrscheinlich, dafs aus edlen Geschlechtern bessere Naturen hervorgehen oder nicht?

Alk. Offenbar aus edlen.

Sok. Und dafs die gut erzeugten, wenn sie auch gut sind erzogen worden, dann vollkommen werden in der Tugend?

Alk. Nothwendig.

Sok. So lafs uns denn ihnen das unsrige entgegenstellen und zusehen, zuerst ob wol der Lakedaimonier und Perser Könige von schlechterem Geblüt sein mögen. Oder wissen wir nicht dafs die einen vom Herakles und die andern vom Achämenes abstammen, und dafs des Herakles und des Achämenes Geschlecht auf Perseus, den Sohn des Zeus, zurükgeführt wird?

Alk. Aber das meinige, o Sokrates, auch
121 auf den Eurysakes und dessen auf den Zeus.

Sok. Und auch das meinige, o edler Al-

kibiades, auf den Daidalos, und Daidalos auf Hephaistos, den Sohn des Zeus. Allein jener Familien, wenn man von ihnen selbst anfängt, sind lauter Könige von Königen abstammend bis auf den Zeus, die einen von Argos und Lakedaimon, die andern aber von Persien immer oft aber von ganz Asien wie auch jezt. Wir aber und unsere Väter sind nur Bürger. Und wenn du nun deine Voreltern und des Eurysakes Vaterland Salamin oder Aigina das des noch früheren Aiakos dem Artaxerxes, dem Sohne des Xerxes, aufzeigtest, was für ein Gelächter meinst du wol würdest du bereiten? Sondern sieh zu, ob wir nicht an Glanz der Abkunft hinter den Männern zurükbleiben und auch sonst an der Erziehung. Oder hast du nicht vernommen, wie herrlich die Könige der Lakedaimonier daran sind, deren Frauen von Staatswegen von den Ephoren beaufsichtet werden, damit wo möglich nie etwa ein König aus einem anderen Geschlecht sich einschleiche als dem der Herakliden? Der König der Perser aber ist so erhaben, dafs niemanden auch nur der Verdacht einfällt, es könne der König von einem andern erzeugt werden als von ihm. Daher wird auch des Königs Gattin nicht bewacht als nur durch die Furcht. Ist aber der älteste Sohn geboren, auf den die Herrschaft kommt, so feiern zuerst alle in des Königs Reich über die er herrscht ein Fest, und von da an begeht hernach immer an diesem Tage ganz Asien feierlich und gottesdienstlich das Geburtsfest des Königs. Wenn aber unser eins geboren ist, geht es wie es in der Komödie heifst, die Nachbarn merken es nicht einmal recht, o Alkibiades. Dann wird der Knabe auferzogen nicht von einem Weibe, die immer nur eine schlechte Wärterin ist, sondern von Eunuchen, welche eben

für die vortreflichsten von denen um den König gehalten werden, welchen aufgegeben ist, nicht nur übrigens den Neugebornen zu pflegen, sondern auch darauf zu denken, daſs er recht schön werde, indem sie die Glieder des Knaben bearbeiten und einrichten müssen. Und dieses Geschäftes wegen stehen sie in hohen Ehren. Sind dann die Knaben siebenjährig, so besuchen sie die Pferde und die Lehrer der Reitkunst, und fangen an auf die Jagd zu gehen. Und sind sie zweimal sieben Jahre, dann übernehmen den Knaben die, welche man die königlichen Erzieher nennt. Diese sind ausgewählt aus allen Persern die viere welche für die vortreflichsten gehalten werden in der Blüthe des Alters, der weiseste, der gerechteste, der besonnenste und der tapferste, wovon der eine ihn die geheime Weisheit des Zoroasters Sohn des Oromazes lehrt, welches die
122 Verehrung der Götter ist; er lehrt ihn aber auch die königlichen Geschäfte. Der gerechteste aber lehrt ihn die Wahrheit sein ganzes Leben durch heilig halten; der besonnenste sich auch nicht von einer Lust beherrschen zu lassen, damit er sich gewöhne frei zu sein und wahrhaft ein König, indem er zuerst was in ihm selbst ist alles beherrscht und keinem dient; der tapferste aber bildet ihn furchtlos und der Angst unfähig, weil wenn er sich je fürchtete er ein Knecht wäre. Dir aber, o Alkibiades, hat Perikles zum Erzieher bestellt den vor Alter unbrauchbarsten unter seinen Hausleuten, den Thraker Zopyros. Ich könnte dir auch die übrige Erziehung und Unterweisung deiner Gegner durchgehn, wenn es nicht zu weitläuftig und nicht dieses schon hinreichend wäre, um auch auf das übrige schlieſsen zu lassen, was damit zusammenhängt. Um deine Erzeugung aber, o Alkibiades, und

Auferziehung und Unterweisung oder auch jedes andern Atheners, um es auf einmal zu sagen kümmert sich Niemand, aufser wenn etwa einer dein Liebhaber ist. Willst du aber auf Reichthum sehen und Pracht und Gewänder, auf zierliche Tracht von Kleidern und Duft von Salben und auf zahlreiches Gefolge von Dienerschaft und die übrigen Bequemlichkeiten der Perser: so müfstet du dich vor dir selbst schämen, wenn du bemerkst wie weit du darin zurük stehst. Willst du aber wieder auf die Besonnenheit und Sittsamkeit sehen, auf die Behülflichkeit und Genügsamkeit, die Grofsmuth und Ordnung, die Tapferkeit und Beharrlichkeit und Arbeitsamkeit und Bestrebsamkeit und Ehrliebe der Lakedaimonier: so würdest du dir selbst als ein Kind vorkommen in dem allen. Hältst du aber wiederum etwas auf Reichthum, und glaubst dadurch etwas zu sein: so brauchen wir auch das nicht unerwähnt zu lassen, wenn du nur irgend weifst wie du stehst. Denn willst du den Reichthum der Lakedaimonier betrachten: so wirst du wol einsehen, dafs der hiesige gar sehr hinter jenem zurükbleibt. Denn welche grofse Landbesizungen sie haben, bei sich und in dem Messenischen, damit könnte es ja wohl nicht einer hier aufnehmen weder an Gröfse noch Güte noch Menge der Sklaven anderer sowol als helotischer noch an Pferden und anderem Vieh was im Messenischen weidet. Allein das lasse ich alles, aber auch Gold und Silber wird in ganz Hellas nicht so viel als in Lakedaimon von einzelnen besessen. Denn schon seit vielen Menschengeschlechtern zieht es von allen Seiten von den Hellenen und oft auch von den Barbaren hinein, kommt aber nirgends wieder heraus, sondern recht wie in der Aesopischen Fabel der Fuchs zu dem Löwen

sagt, könnte man auch von dem nach Lakedaimon
123 gehenden Gelde sagen, daſs die dort hinwärts
gehenden Spuren kenntlich genug sind, von
herauskommenden aber nirgends niemand wel-
che sieht. So daſs man wol einsehen muſs, daſs
sie dort auch an Gold und Silber die reichsten
sind unter den Hellenen, und unter ihnen wie-
derum ihr König; Denn die meisten und gröſs-
ten Einnahmen hievon hat der König, und der
königliche Schoſs ist auch nicht gering den die
Lakedaimonier ihren Königen entrichten. Und
so ist nun der Reichthum der Lakedaimonier mit
anderm hellenischen verglichen zwar groſs, mit
persischem aber und dem des Perserköniges
nichts. So habe ich einmal von einem glaub-
würdigen Manne, einem von denen die zum
Könige hinaufgereiset waren, gehört, daſs er
durch einen groſsen und schönen Strich Landes
gereist wäre beinah eine Tagereise lang, wel-
chen die Einwohner den Gürtel der Königin
nennen, und einen anderen gäbe es wieder der
ihre Haube heiſse, und viele andere schöne und
gute Gegenden wären ganz für den Schmukk der
Frau gewidmet, und hätten ihren Namen jede
von einem besondern Theile des Schmukkes. So
daſs ich denke, wenn jemand der Mutter des
Königes, der Gemahlin des Xerxes Amestris er-
zählte, deinem Sohne gedenkt der Sohn der Dei-
nomache sich entgegenzustellen, deren Schmukk
vielleicht funfzig Minen werth ist wenn es hoch
kommt, und der selbst kaum dreihundert Ak-
ker Landes in Erchia besizt, würde sie sich wun-
dern, worauf sich doch dieser Alkibiades ver-
lieſse, daſs er im Schilde führte gegen den Arta-
xerxes zu kämpfen. Und ich glaube gewiſs sie
würde sagen, unmöglich verläſst sich der Mann
auf etwas anderes bei seinem Unternehmen als

auf Geschikk und Weisheit, denn dies allein ist der Rede werth bei den Hellenen. Denn wenn sie hörte, daſs dieser Alkibiades zuerst kaum zwanzig Jahr alt ist, und ganz und gar ununterrichtet, und überdies wenn sein Liebhaber ihm sagt er müsse erst lernen und sich üben und Geschikk erwerben und so gehen um gegen den König zu kämpfen, dann nicht will, sondern meint er wäre gut genug auch wie er ist: so glaube ich würde sie sich wundern und fragen, Was ist es also doch nur, worauf sich das Knäblein verläſst? Wenn wir ihr nun sagten, auf Schönheit und Gröſse und Abkunft und Reichthum und Naturgaben: dann, o Alkibiades, würde sie glauben wir wären toll, wenn sie dies alles vergliche mit dem wie sie es bei sich findet. Ich glaube aber auch Lampito die Tochter des Leotychides die Gattin des Archidamos die Mutter
des Agis, die alle Könige gewesen sind, auch 124
die würde sich wundern, wenn sie auf das sieht, was sie bei sich haben, wie doch dir so übel bestelltem einfallen könne gegen ihren Sohn zu streiten. Und doch, dünkt dich das nicht schmählig, wenn die Weiber der Feinde es richtiger einsehen, wie wir wol sein müſsten um es mit ihnen aufzunehmen als wir selbst von uns selbst? Also Bester gehorche nur mir und dem Spruche in Delphi und erkenne dich selbst, weil diese, und nicht die welche du nennst, unsere Gegner sind, deren keinen wir wol anders überwinden könnten als durch Geschikk und Kunst. Und wenn du diese nicht erwirbst, wirst du auch nicht erwerben, daſs du berühmt wirst unter Hellenen und Ausländern, was du doch zu lieben scheinst wie nur einer etwas lieben kann.

ALK. Wie aber soll ich mich geschikt machen, o Sokrates? kannst du mir das wol er-

klären? denn gar sehr scheinst du mir die Wahrheit gesagt zu haben.

Sok. Ja, aber nur durch gemeinsame Berathung, auf welche Weise wir wol so treflich werden könnten als möglich. Denn ich sage das nicht etwa von dir daſs du bedarfst dich bilden zu lassen und von mir nicht. Denn ich bin gar um nichts besser als du auſser in einem Stükk.

Alk. Und in welchem?

Sok. Mein Vormund ist besser und weiser als Perikles der deinige.

Alk. Wer ist denn das, o Sokrates?

Sok. Der Gott, o Alkibiades, welcher mir auch nicht zugelassen hat vor diesem Tage mit dir zu reden, und dem vertrauend ich auch behaupte, daſs Ruhm dir durch keinen andern werden kann als durch mich.

Alk. Du scherzest Sokrates.

Sok. Vielleicht. Aber darin rede ich doch wahr, daſs wir Mühe anwenden müssen, freilich auch wol alle Menschen, aber wir beide gar besonders.

Alk. Daſs ich es muſs, das lügst du nicht.

Sok. Auch nicht daſs ich.

Alk. Was sollen wir also thun?

Sok. Wir müssen uns nicht abschrekken lassen noch weichlich werden, Freund!

Alk. Das ziemt uns ja auch nicht, Sokrates.

Sok. Freilich nicht. Aber zusehn müssen wir gemeinschaftlich. So sage mir denn, wir behaupten doch, wir wollen so trefllich werden als möglich. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. In welcher Eigenschaft denn?

Alk. Offenbar doch in der worin trefliche Männer es sind.

Sok. Die worin treflich sind?

Alk. Offenbar in Verrichtung der Geschäfte.

Sok. Was für welcher? etwa der Pferdegeschäfte?

Alk. Wol nicht.

Sok. Denn dann gingen wir zu den Bereutern?

Alk. Ja.

Sok. Aber die Schiffsgeschäfte meinst du?

Alk. Nein.

Sok. Denn dann gingen wir zu den Seeleuten.

Alk. Ja.

Sok. Also was für welche, und die wer verrichtet?

Alk. Die die guten und stattlichen unter dem Athenern verrichten.

Sok. Gut und stattlich nennst du die Verständigen oder die Unverständigen?

Alk. Die Verständigen.

Sok. Und worin jeder verständig ist, darin ist er auch gut? 125

Alk. Ja.

Sok. Der Unverständige aber schlecht?

Alk. Wie sollte er nicht.

Sok. Nun ist doch der Lederarbeiter verständig in der Verfertigung der Schuhe?

Alk. Freilich.

Sok. Darin also ist er gut?

Alk. Gut.

Sok. Aber wie? in Verfertigung der Kleider, ist da nicht der Lederarbeiter unverständig?

Alk. Ja.

Sok. Schlecht also ist er darin?

Alk. Ja.

Sok. Derselbe also ist nach dieser Rede schlecht und auch gut?

Alk. So scheint es.

Sok. Meinst du nun etwa, dafs die guten Männer auch schlecht sind?

Alk. Wol nicht.

Sok. Also was für gute meinst du denn?

Alk. Die vermögend sind in der Stadt zu herrschen, meine ich.

Sok. Doch nicht über Pferde?

Alk. Wol nicht.

Sok. Sondern über Menschen?

Alk. Ja.

Sok. Etwa über kranke?

Alk. Nein.

Sok. Aber über schiffende?

Alk. Nein sage ich.

Sok. Aber über erntende?

Alk. Nein.

Sok. Also über nichts thuende oder etwas thuende?

Alk. Ueber etwas thuende, sage ich.

Sok. Was aber? versuche auch mir das deutlich zu machen.

Alk. Doch wol über die welche unter einander Verkehr treiben und sich einer des andern bedienen, so wie wir in den Städten leben.

Sok. Also meinst du die über solche Menschen herrschen welche sich der Menschen bedienen?

Alk. Ja.

Sok. Etwa über Bootsführer die sich der Ruderer bedienen?

Alk. Nicht doch.

Sok. Denn diese Tugend gehört zur Steuermannskunst.

Alk. Ja.

Sok. Sondern du meinst, die über flötenspielende Menschen herrschen, welche den Leuten das Regiment führen beim Gesang und sich der Tänzer bedienen?

Alk. Nicht doch.

Sok. Denn dies wäre wieder die Chorführerkunst.

Alk. Allerdings.

Sok. Also wozu sollen sich denn die Menschen die man soll regieren können der Menschen bedienen?

Alk. Die mit einander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, meine ich, und Verkehr unter sich treiben, über diese in der Stadt zu regieren.

Sok. Welches ist nun diese Kunst? wie wenn ich dich noch einmal das vorige fragte, die mit einander in Schifffahrtsgemeinschaft stehn, welche Kunst macht daſs man über diese zu regieren versteht?

Alk. Die Steuermannskunst.

Sok. Und die mit einander in musikalischer Gemeinschaft stehen, welche Wissenschaft macht diese regieren?

Alk. Die du eben nanntest, die Chorführerkunst.

Sok. Und nun die mit einander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, welche Wissenschaft nennst du da?

Alk. Die Klugheit denke ich, o Sokrates.

Sok. Wie so? dünkt dich die Kunst des Steuermanns Unklugheit zu sein?

Alk. Nicht wohl.

Sok. Sondern doch auch Klugheit?

Alk. Mich dünkt ja, nemlich in Errettung der Schiffenden.

126 SOK. Richtig gesprochen! wie aber was du Klugheit nennst, worin zeigt sich die?

ALK. In besserer Verwaltung und Erhaltung der Stadt.

SOK. Besser aber wird sie verwaltet und erhalten wenn was doch da ist und was nicht da ist? Wie wenn du mich fragtest, Wenn was doch da ist und nicht da ist, wird der Leib besser erhalten und verwaltet, ich sagen würde, Wenn Gesundheit da ist und Krankheit nicht da ist. Meinst du nicht auch so?

ALK. Ja.

SOK. Und wenn du mich wieder fragtest, Wenn was doch die Augen besser? ich eben so sagen würde, wenn Gesicht da ist und Blindheit nicht da ist. Und eben so die Ohren, wenn Taubheit nicht da ist und Gehör da ist, werden selbst besser und auch besser besorgt.

ALK. Richtig.

SOK. Wie nun die Stadt? wenn was doch da ist und nicht da ist, wird die besser, und auch besser besorgt und verwaltet?

ALK. Mich dünkt, o Sokrates, wenn die Leute Freundschaft unter einander halten und Haſs und Partheisucht entfernt ist.

SOK. Verstehst du unter Freundschaft Eintracht oder Zwietracht?

ALK. Eintracht.

SOK. Welche Kunst nun bringt Eintracht in die Städte in Ansehung der Zahlen?

ALK. Die Rechenkunst.

SOK. Und wie? unter die Einzelnen nicht dieselbe?

ALK. Ja.

SOK. Nicht auch in jeden einzelnen mit sich selbst?

ALK. Ja.

Sok. Durch welche Kunst nun ist jeder Einzelne einig mit sich in Ansehung der Spanne und der Elle, welche von beiden gröſser ist? Nicht durch die Meſskunst?

Alk. Durch welche sonst?

Sok. Nicht auch Einzelne unter sich und ganze Städte?

Alk. Ja.

Sok. Und wie in Absicht des Gewichtes? nicht eben so?

Alk. Ja.

Sok. Was du aber Eintracht nennst, was ist das für eine, und worin? und welche Kunst bewirkt sie? und ist sie dieselbe für die Stadt und den Einzelnen in Bezug auf sich selbst und auf Andere?

Alk. Wahrscheinlich doch.

Sok. Was ist es also für eine? Laſs dir es keine Qual sein zu antworten, sondern sage es dreist heraus.

Alk. Ich meine ich werde sagen die Freundschaft und Eintracht, mit welcher Vater und Mutter den Sohn liebend eins mit ihm sind, und ein Bruder mit dem andern und das Weib mit dem Mann.

Sok. Glaubst du also, o Alkibiades, daſs der Mann mit der Frau in Absicht der Wollspinnerei könne einig sein, er der nichts davon versteht mit ihr die es versteht?

Alk. Wol nicht.

Sok. Aber es ist auch nicht nöthig. Denn es ist ein weibliches Geschäft.

Alk. Ja.

Sok. Und wie? könnte wol die Frau mit dem Manne in der Fechtkunst einig sein, da sie sie nicht gelernt hat?

Alk. Nicht füglich.

127 Sok. Denn, würdest du vielleicht sagen, das ist nur ein männliches Geschäft.

Alk. Das würde ich gewiſs.

Sok. Es giebt also einige nur weibliche und andere nur männliche Geschäfte nach deiner Rede.

Alk. Wie sollte es nicht.

Sok. Und über diese also findet sich keine Eintracht zwischen Männern und Frauen?

Alk. Nein.

Sok. Also auch keine Freundschaft, wenn doch Freundschaft Eintracht war.

Alk. Nein, zeigt sich.

Sok. Sofern also die Weiber das ihrige verrichten, werden sie von den Männern nicht geliebt.

Alk. Es scheint nicht.

Sok. Noch auch die Männer von den Frauen, in wie fern wiederum sie das ihrige?

Alk. Nein.

Sok. Also werden auch die Städte nicht dadurch gut verwaltet, daſs ein jeglicher das seinige thut.

Alk. Das denke ich doch, o Sokrates.

Sok. Wie meinst du? wenn doch keine Freundschaft da ist, welche eben da sein muſste, wie wir sagten, wenn Städte sollten gut verwaltet werden, sonst könnten sie es nicht?

Alk. Aber ich dächte auch eben deshalb müſste doch Freundschaft statt finden, weil jeglicher das seinige thut.

Sok. Eben wenigstens dachtest du es nicht. Wie meinst du es aber jezt wieder? Wenn Eintracht nicht da ist soll doch Freundschaft da sein? oder ist es möglich, daſs Eintracht statt finde über dasjenige was die Einen verstehen und die Andern nicht?

Alk. Unmöglich.

Sok. Thun sie nun recht oder unrecht, wenn sie jeder das seinige thun?

Alk. Recht; wie sollten sie nicht!

Sok. Wenn also die Bürger in der Stadt Recht thun: so findet dann keine Freundschaft unter ihnen statt?

Alk. Das dünkt mich nun wieder ganz nothwendig zu sein.

Sok. Was meinst du also für eine Freundschaft oder Eintracht in Beziehung auf welche wir weise sein sollen und klug um trefliche Männer zu sein? denn ich kann nicht verstehen weder worin sie besteht, noch bei wem sie sich findet. Denn unter denselbigen kommt bald heraus daſs sie ist, bald wieder daſs sie nicht ist nach deiner Rede.

Alk. Bei den Göttern, o Sokrates, ich weiſs auch selbst nicht was ich sage, und mir unbewuſst muſs es schon lange sehr schmählich um mich stehen.

Sok. Du muſst nur gutes Muthes sein. Denn hättest du, daſs es so mit dir steht, im funfzigsten Jahre gemerkt: so wäre es dir wol schwer geworden noch Sorgfalt auf dich zu wenden; so aber ist dein Alter eben das rechte, worin man es inne werden muſs.

Alk. Was muſs nun aber thun wer es inne geworden ist, o Sokrates.

Sok. Beantworten was gefragt wird, o Alkibiades. Und wenn du das thust werden wir uns, so Gott will, wenn ich anders auch meiner Weissagung etwas glauben darf, besser befinden du und ich.

Alk. Das soll uns nicht fehlen, so viel wenigstens auf mein Antworten ankommt.

127 Sok. Denn, würdest du vielleicht sagen, das ist nur ein männliches Geschäft.

Alk. Das würde ich gewiſs.

Sok. Es giebt also einige nur weibliche und andere nur männliche Geschäfte nach deiner Rede.

Alk. Wie sollte es nicht.

Sok. Und über diese also findet sich keine Eintracht zwischen Männern und Frauen?

Alk. Nein.

Sok. Also auch keine Freundschaft, wenn doch Freundschaft Eintracht war.

Alk. Nein, zeigt sich.

Sok. Sofern also die Weiber das ihrige verrichten, werden sie von den Männern nicht geliebt.

Alk. Es scheint nicht.

Sok. Noch auch die Männer von den Frauen, in wie fern wiederum sie das ihrige?

Alk. Nein.

Sok. Also werden auch die Städte nicht dadurch gut verwaltet, daſs ein jeglicher das seinige thut.

Alk. Das denke ich doch, o Sokrates.

Sok. Wie meinst du? wenn doch keine Freundschaft da ist, welche eben da sein muſste, wie wir sagten, wenn Städte sollten gut verwaltet werden, sonst könnten sie es nicht?

Alk. Aber ich dächte auch eben deshalb müſste doch Freundschaft statt finden, weil jeglicher das seinige thut.

Sok. Eben wenigstens dachtest du es nicht. Wie meinst du es aber jezt wieder? Wenn Eintracht nicht da ist soll doch Freundschaft da sein? oder ist es möglich, daſs Eintracht statt finde über dasjenige was die Einen verstehen und die Andern nicht?

Alk. Unmöglich.

Sok. Thun sie nun recht oder unrecht, wenn sie jeder das seinige thun?

Alk. Recht; wie sollten sie nicht!

Sok. Wenn also die Bürger in der Stadt Recht thun: so findet dann keine Freundschaft unter ihnen statt?

Alk. Das dünkt mich nun wieder ganz nothwendig zu sein.

Sok. Was meinst du also für eine Freundschaft oder Eintracht in Beziehung auf welche wir weise sein sollen und klug um trefliche Männer zu sein? denn ich kann nicht verstehen weder worin sie besteht, noch bei wem sie sich findet. Denn unter denselbigen kommt bald heraus daſs sie ist, bald wieder daſs sie nicht ist nach deiner Rede.

Alk. Bei den Göttern, o Sokrates, ich weiſs auch selbst nicht was ich sage, und mir unbewuſst muſs es schon lange sehr schmählich um mich stehen.

Sok. Du muſst nur gutes Muthes sein. Denn hättest du, daſs es so mit dir steht, im funfzigsten Jahre gemerkt: so wäre es dir wol schwer geworden noch Sorgfalt auf dich zu wenden; so aber ist dein Alter eben das rechte, worin man es inne werden muſs.

Alk. Was muſs nun aber thun wer es inne geworden ist, o Sokrates.

Sok. Beantworten was gefragt wird, o Alkibiades. Und wenn du das thust werden wir uns, so Gott will, wenn ich anders auch meiner Weissagung etwas glauben darf, besser befinden du und ich.

Alk. Das soll uns nicht fehlen, so viel wenigstens auf mein Antworten ankommt.

SOK. Wolan denn, was heiſst es doch auf sich selbst Sorgfalt wenden damit wir nicht etwa gar ohne es zu wissen nichts weniger als für uns selbst sorgen und es doch glauben und
128 wenn thut der Mensch dies wohl? Etwa wenn er für das seinige sorgt, dann auch für sich selbst?

ALK. Das dünkt mich wenigstens doch.

SOK. Wie doch? wann besorgt der Mensch seine Füſse? etwa wenn er das besorgt, was seinen Füſsen gehört?

ALK. Ich verstehe nicht.

SOK. Nennst du nicht etwas der Hand gehörig? wie den Ring, möchtest du wol sagen daſs der irgend einem andern Theile des Menschen angehöre als dem Finger?

ALK. Wol nicht.

SOK. Nicht auch dem Fuſse der Schuh auf dieselbe Weise?

ALK. Ja.

SOK. Wenn wir nun für die Schuhe sorgen, sorgen wir dann für die Füſse?

ALK. Ich verstehe nicht ganz, o Sokrates.

SOK. Wie doch, o Alkibiades! du nennst doch etwas eine Sache was es auch sei richtig besorgen?

ALK. Ganz gewiſs.

SOK. Und wol wenn einer etwas besser macht, das nennst du die richtige Besorgung?

ALK. Ja.

SOK. Welche Kunst nun macht die Schuhe besser?

ALK. Die Schuhmacherkunst.

SOK. Also durch die Schuhmacherkunst sorgen wir für die Schuhe?

ALK. Ja.

SOK. Auch für den Fuſs durch die Schuh-

macherkunst? oder durch jene, durch welche wir die Füſse besser machen?

ALK. Durch jene.

SOK. Machen wir aber nicht die Füſse durch dieselbe besser, durch welche auch den übrigen Leib?

ALK. Das dünkt mich wenigstens.

SOK. Und ist nicht das die Gymnastik?

ALK. Ganz vorzüglich.

SOK. Durch die Gymnastik also besorgen wir den Fuſs, durch die Schuhmacherkunst aber was dem Fuſse gehört?

ALK. Freilich wol.

SOK. Und durch die Gymnastik die Hände, durch die Steinschneidekunst aber was den Händen gehört?

ALK. Ja.

SOK. Und durch die Gymnastik den Leib, durch die Weberkunst aber und die übrigen das was zum Leibe gehört?

ALK. Auf alle Weise.

SOK. Durch eine andere Kunst also besorgen wir jedes selbst, und durch eine andere das was ihm angehört.

ALK. So zeigt es sich.

SOK. Nicht also wenn du das deinige besorgst, besorgst du dich selbst?

ALK. Keinesweges.

SOK. Denn es ist nicht die nemliche Kunst, durch welche einer sich selbst besorgt und das seinige.

ALK. Es scheint nicht.

SOK. Wolan denn! durch was für eine mögen wir wol für uns selbst sorgen?

ALK. Ich weiſs es nicht zu sagen.

SOK. Aber so viel ist doch eingestanden, daſs nicht durch die, durch welche wir was es

auch sei von dem unsrigen besser machen, sondern durch welche uns selbst?

ALK. Richtig.

SOK. Könnten wir nun wol wissen, was für eine Kunst die Schuhe besser macht wenn wir gar keinen Schuh kennten?

ALK. Unmöglich.

SOK. Auch nicht was für eine Kunst die Ringe besser macht, wenn wir keinen Ring kennten?

ALK. Richtig.

SOK. Und wie? was für eine Kunst einen selbst besser macht, könnten wir das wohl einsehen, wenn wir nicht wüſsten, was wir selbst sind?

ALK. Unmöglich.

SOK. Ist das nun wol etwas leichtes sich
129 selbst zu kennen, und war das wol nur ein gemeiner Mensch der dies aufgeschrieben hat im Pythischen Tempel; oder ist es schwer und nicht jedermanns Sache?

ALK. Mir, o Sokrates, ist es oft als etwas ganz gemeines vorgekommen, und oft auch als etwas sehr schweres.

SOK. Aber, o Alkibiades, es mag nun leicht sein oder nicht: so steht es doch auf jeden Fall so, wissen wir es, dann können wir wol auch wissen worin die Sorge für uns selbst besteht, wissen wir es aber nicht, dann wol niemals.

ALK. So ist es.

SOK. Wolan denn, auf welche Weise könnte man wol das Selbst selbst finden? denn dann könnten wir wol auch finden was wir selbst sind, ist aber jenes noch unbekannt, dann wol unmöglich.

ALK. Du hast Recht.

Sok. So komm denn beim Zeus. Mit wem redest du jezt? Nicht wahr, doch mit mir?

Alk. Ja.

Sok. Und ich mit dir?

Alk. Ja.

Sok. Sokrates also ist der Redende?

Alk. Freilich.

Sok. Und Alkibiades der Hörende?

Alk. Ja.

Sok. Und nicht wahr mit der Sprache redet Sokrates?

Alk. Womit sonst?

Sok. Und reden und sich der Sprache gebrauchen nennst du doch einerlei?

Alk. Freilich.

Sok. Der Gebrauchende aber und was er gebraucht, sind die nicht verschieden?

Alk. Wie meinst du?

Sok. Wie der Schuster schneidet doch mit dem Werkmesser und dem Kneif und andern Werkzeugen?

Alk. Ja.

Sok. Nun ist doch wol der schneidende und gebrauchende etwas anderes, und etwas anderes das was der schneidende gebraucht?

Alk. Wie sollte es nicht?

Sok. Ist nun nicht auch eben so das womit der Leierspieler spielt und der Leierspieler selbst etwas anderes?

Alk. Ja.

Sok. Dies nun fragte ich eben, ob der gebrauchende und das was er gebraucht wol immer scheinen verschieden zu sein?

Alk. Das scheint wol.

Sok. Was sagen wir aber weiter vom Schuster? schneidet er bloſs mit den Werkzeugen oder auch mit den Händen?

Alk. Auch mit den Händen.

Sok. Er gebraucht also auch diese?

Sok. Ja.

Sok. Gebraucht er auch die Augen, wenn er seine Arbeit verrichtet?

Alk. Ja.

Sok. Und der gebrauchende und was er gebraucht gestanden wir doch sei verschieden?

Alk. Ja.

Sok. Verschieden also sind der Schuster und der Leierspieler von den Augen und Händen, womit sie arbeiten?

Alk. So scheint es.

Sok. Und nicht wahr, auch seinen ganzen Leib gebraucht der Mensch?

Alk. Freilich.

Sok. Und verschieden war das Gebrauchende und was es gebraucht?

Alk. Ja.

Sok. Verschieden also ist auch der Mensch von seinem eigenen Leibe?

Alk. So scheint es.

Sok. Was ist also der Mensch?

Alk. Ich weiſs es nicht zu sagen.

Sok. Das doch wol, daſs er das den Leib gebrauchende ist?

Alk. Ja.

Sok. Gebraucht den nun wol etwas anderes als die Seele?

130 Alk. Nichts anderes.

Sok. Indem sie ihn regiert doch wol?

Alk. Ja.

Sok. Und hierüber glaube ich wird wol niemand andrer Meinung sein?

Alk. Worüber?

Sok. Daſs der Mensch nicht eines von diesen dreien wäre?

ALK. Von welchen?

SOK. Entweder die Seele oder der Leib, oder beides zusammen, dieses Ganze.

ALK. Ganz gewifs.

SOK. Aber doch eben das den Leib regierende haben wir angenommen sei der Mensch.

ALK. Das haben wir angenommen.

SOK. Welches ist also der Mensch? Regiert etwa der Leib sich selbst?

ALK. Keinesweges.

SOK. Denn wir sagten auch er werde regiert?

ALK. Ja.

SOK. Dieser ist also nicht das, was wir suchen.

ALK. Es scheint nicht.

SOK. Aber regiert etwa das Beiderlei den Leib, und wäre dieses der Mensch?

ALK. Vielleicht wol.

SOK. Wol am allerwenigsten. Denn wenn das eine von beiden nicht mit regiert, so ist wol gar nicht auszusinnen, wie das Beiderlei regieren soll.

ALK. Richtig.

SOK. Wenn nun weder der Leib noch das Beiderlei der Mensch ist: so bleibt nur übrig entweder nichts ist er, oder wenn etwas, so kann nichts anders der Mensch sein als die Seele.

ALK. Offenbar wol.

SOK. Soll dir nun erst noch deutlicher bewiesen werden, dafs die Seele der Mensch ist?

ALK. Nein, beim Zeus, sondern dies dünkt mich hinreichend.

SOK. Ist es auch nicht ganz genau, sondern nur mäfsig: so genügt es uns schon. Denn ganz genau werden wir es nur wissen können,

wenn wir das gefunden haben, was wir jezt, weil es eine zu grofse Untersuchung wäre, vorbeigelassen haben.

Alk. Was denn?

Sok. Das wovon wir vorher sagten dafs es zuerst müsse gefunden werden, das Selbst selbst. Jezt aber haben wir statt dieses Selbst selbst nur das einzelne Selbst betrachtet was es ist. Und vielleicht werden wir damit ausreichen. Wenigstens werden wir wol niemals zugeben, dafs irgend etwas an uns selbst wesentlicher sei als die Seele.

Alk. Gewifs nicht.

Sok. Es wird also ganz recht sein so festzustellen, dafs wir ich und du zu einander reden der Sprache uns bedienend mit der Seele zu der Seele.

Alk. Allerdings.

Sok. Und dies war es also, was wir kurz vorher sagten, dafs Sokrates mit dem Alkibiades redend der Sprache sich bedient, nicht an dein Gesicht seine Reden richtend wie es scheint, sondern an den Alkibiades; dieser ist aber die Seele.

Alk. So scheint es mir.

Sok. Die Seele also befiehlt uns kennen zu lernen, wer da vorschreibt sich selbst zu kennen.

Alk. So zeigt es sich.

131 Sok. Wer also etwas von seinem Leibe kennt, der kennt das seinige aber nicht sich selbst.

Alk. So ist es.

Sok. Kein Arzt also kennt sich selbst, sofern er ein Arzt ist, und auch kein Meister der Leibesübungen als solcher.

Alk. Es scheint nicht.

SOK. Weit mehr also noch gefehlt daſs die Akkerleute oder die andern Handwerker sich selbst kennen sollten. Denn diese kennen noch nicht einmal das ihrige wie man sieht, sondern was noch weiter liegt als das ihrige, vermöge der Künste wenigstens die sie inne haben. Denn sie kennen nur das dem Leibe zugehörige, wodurch dieser besorgt wird.

ALK. Du hast Recht.

SOK. Wenn also die Besonnenheit darin besteht daſs man sich selbst kennt: so ist keiner von diesen besonnen vermöge seiner Kunst.

ALK. Nein, wie mich dünkt.

SOK. Darum werden auch diese Künste für niedrig gehalten, und nicht für Beschäftigungen eines edlen Mannes.

ALK. Ganz richtig.

SOK. Und nicht wahr eben so wiederum, wer den Leib besorgt, der besorgt auch nur das Seinige und nicht sich selbst.

ALK. So mag es wohl sein.

SOK. Wer aber nur das Geld, der besorgt weder sich selbst noch das seinige, sondern entfernteres noch als das seinige.

ALK. Das dünkt mich auch.

SOK. Also der Wucherer besorgt nicht mehr das seinige.

ALK. Richtig.

SOK. Wer also in des Alkibiades Leib verliebt ist, der ist nicht in den Alkibiades verliebt, sondern in etwas was dem Alkibiades gehört.

ALK. Du hast Recht.

SOK. Wer aber in dich, der liebt deine Seele.

ALK. Nothwendig nach deiner Rede.

SOK. Und wer deinen Leib liebt, der geht ab und davon wenn dieser aufhört zu blühen?

Alk. Natürlich.

Sok. Wer aber die Seele liebt, der geht nicht ab so lange sie dem Besseren nachstrebt.

Alk Wahrscheinlich wol.

Sok. Bin ich nun nicht der nicht abgehende sondern bleibende, auch nachdem dein Leib verblüht ist, und die Andern fortgegangen sind?

Alk. Wohl thust du gewifs daran, o Sokrates, und gehe nur ja nicht!

Sok. So bestrebe dich denn recht schön zu sein.

Alk. Das will ich mich bestreben.

Sok. Dafs es also mit dir so steht, Alkibiades der Sohn des Kleinias wie wir sehen hat keinen Liebhaber weder gehabt noch hat er deren jezt als nur einen allein, und zwar einen mit dem er zufrieden sein mufs, Sokrates den Sohn des Sophroniskos und der Phainarete.

Alk. Richtig.

Sok. Sagtest du nun nicht, ich sei dir nur um ein weniges zuvorgekommen indem ich dich anredete; denn du hättest mich zuerst darauf anreden gewollt um zu erfahren, weshalb doch ich allein mich nicht zurükzöge?

Alk. So war es freilich.

Sok. Dies nun ist die Ursache, dafs ich allein dein Liebhaber war, die andern aber nur des deinigen. Das deinige aber nimmt ab an Schönheit, du selbst hingegen fängst erst an zu blühen. Und wenn du nur jezt nicht von dem
132 Volke der Athener verdorben oder häfslicher
wirst, werde ich dich nicht verlassen. Denn das besorge ich nur am meisten, dafs du uns nicht etwa ein Volksliebhaber werdest, und dadurch verderbest; denn gar vielen und guten ist das schon begegnet unter den Athenern. Denn

schön ist von Larve des grofsmüthigen Helden Erechtheus Volk, aber ausgezogen mufs man es sehen. Gebrauche also ja die Vorsicht, die ich dir anrieth.

Alk. Welche doch?

Sok. Uebe dich zuerst; o Bester, und lerne, was du mufst gelernt haben, um an die Angelegenheiten der Stadt zu gehn; ohne das aber nicht, damit du mit guten Gegenmitteln versehen gehest und dir nichts übles begegne.

Alk. Du scheinst mir sehr gut zu reden, o Sokrates! aber versuche nun auch mir zu erklären, auf welche Weise wir denn nun für uns selbst sollen Sorge tragen?

Sok. Soviel ist uns doch schon im voraus bestimmt, was wir nemlich sind darüber sind wir doch ganz einig. Wir fürchteten aber dafs wenn wir dieses verfehlten, wir ohne es zu wissen für etwas anderes sorgen könnten als für uns.

Alk. So ist es.

Sok. Und nach diesem haben wir nun für die Seele zu sorgen und hierauf zu sehn.

Alk. Offenbar.

Sok. Für Leib aber und Vermögen die Sorge Andern zu überlassen.

Alk. Wie anders?

Sok. Wie können wir aber dies am genausten kennen lernen? denn wenn wir dies kennen, werden wir auch uns selbst kennen, wie es scheint. Haben wir etwa bei den Göttern nur nicht recht verstanden, was der eben erwähnte delphische Spruch sehr gut sagt?

Alk. Was hast du doch in Gedanken, dafs du dieses sagst, o Sokrates?

Sok. Ich will dir sagen was ich glaube, dafs dieser Spruch meint und uns anräth. Und

es mag wol nicht recht viel Beispiele dazu geben sondern am Gesicht allein.

Alk. Wie meinst du das?

Sok. Ueberlege auch du es. Wenn jemand unserm Auge wie einem Menschen den Rath gäbe, und sagte, Besieh dich selbst; wie würden wir doch glauben daſs er das fordere? nicht daſs es dahin schauen sollte, wohinein das Auge schauend sich selbst sehen würde?

Alk. Offenbar.

Sok. So laſs uns denn bedenken, in welches unter allen Dingen schauend wir doch jenes und uns selbst erbliken würden?

Alk. Offenbar doch, o Sokrates, in Spiegel und dergleichen.

Sok. Richtig gesprochen. Ist aber nicht auch in dem Auge das womit wir eigentlich sehen eben so etwas?

Alk. Freilich.

Sok. Denn du hast doch bemerkt, daſs wenn jemand in ein Auge hineinsieht, sein Gesicht in der gegenüberstehenden Sehe erscheint wie in einem Spiegel, was wir deshalb auch das Püppchen nennen, da es ein Abbild ist des hineinschauenden.

133 Alk. Ganz richtig.

Sok. Ein Auge also welches ein Auge betrachtet, und in das hineinschaut was das edelste darin ist, und womit es sieht, würde so sich selbst sehn.

Alk. Das ist offenbar.

Sok. Wenn es aber auf irgend einen andern Theil des Menschen sähe oder auf irgend ein anderes Ding auſser jenem dem dieses ähnlich ist, wird es nicht sich selbst sehen.

Alk. Richtig.

Sok. Wenn also ein Auge sich selbst

schauen will, muſs es in ein Auge schauen, und zwar in den Theil desselben welchem die Tugend des Auges eigentlich einwohnt. Und dies ist doch die Sehe?

ALK. So ist es.

SOK. Muſs nun etwa eben so, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen? und am meisten in den Theil derselben welchem die Tugend der Seele einwohnt die Weisheit, und in irgend etwas anderes dem dieses ähnlich ist?

ALK. So dünkt es mich wenigstens, o Sokrates.

SOK. Haben wir nun wol etwas anzuführen was göttlicher wäre in der Seele als das worin das Wissen und die Einsicht sich findet?

ALK. Das haben wir nicht.

SOK. Dem göttlichen also gleicht dieses in ihr, und wer auf dieses schaute und alles göttliche erkennte Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst am besten erkennen.

ALK. So scheint es.

SOK. Das sich selbst kennen aber, gestanden wir doch ein, sei Besonnenheit.

ALK. Freilich.

SOK. Wenn wir nun uns selbst nicht kennen und nicht besonnen sind, können wir dann wol wissen was für uns gut und übel ist?

ALK. Wie sollte das auch nur möglich sein, o Sokrates?

SOK. So mag es wol unmöglich sein wenn man den Alkibiades nicht kennt, das ihm gehörige zu kennen, daſs es ihm gehört?

ALK. Unmöglich allerdings beim Zeus.

SOK. Also auch das unsrige nicht, daſs es das unsrige ist wenn nicht einmal uns selbst?

ALK. Wie sollten wir auch!

Sok. Und wenn nicht das unsrige, dann auch wol nicht das was sich auf das unsrige bezieht?

Alk. Nein scheint es.

Sok. Also haben wir wol nicht ganz richtig eingeräumt was wir eben einräumten es gebe einige, die zwar sich selbst nicht kennten, aber das ihrige doch. Sondern nicht einmal was auf das ihrige sich bezieht: denn dies alles zu verstehen scheint nur einer und derselben Kunst anzugehören, sich, das seinige und das des seinigen.

Alk. So muſs es wol sein.

Sok. Wer sich nun aber auf das seinige nicht versteht, muſs sich wol auch auf das der Andern eben so nicht verstehn.

Alk. Wie anders?

Sok. Und wenn nicht auf das der Anderen, wird er sich auch auf das der Staaten nicht verstehen.

Alk. Nothwendig nicht.

Sok. Also könnte auch ein solcher Mann kein Staatsmann werden?

Alk. Wohl nicht.

Sok. Ja auch nicht einmal ein Hauswirth?

Alk. Wol nicht?

Sok. Und wird gar nie wissen was er thut?

Alk. Freilich wol nicht.

134 Sok. Und der nicht wissende, wird der nicht fehlen?

Alk. Freilich.

Sok. Und wenn er fehlt, wird er dann nicht schlechte Geschäfte machen für sich und öffentlich?

Alk. Wie sollte er nicht?

Sok. Und wer schlechte Geschäfte macht, ist der nicht elend dran?

Alk. Gar sehr.

SOK. Und wie die, für die ein solcher Geschäfte macht?

ALK. Auch diese.

SOK. Nicht möglich also ist, wenn einer nicht besonnen ist und gut, daſs er glükselig sei?

ALK. Nicht möglich.

SOK. Also sind die schlechten unter den Menschen elend?

ALK. Gar sehr.

SOK. Also auch nicht wer reich wird, wird des Elends entledigt, sondern wer besonnen wird?

ALK. So zeigt es sich.

SOK. Also nicht Mauern und Kriegsschiffe und Werfte brauchen die Städte, o Alkibiades, wenn es ihnen wohlergehen soll, noch auch Volksmenge oder Gröſse ohne Tugend.

ALK. Freilich nicht.

SOK. Wenn du also die Geschäfte der Stadt recht und schön verwalten willst, muſst du den Bürgern Tugend mittheilen.

ALK. Wie sollte ich nicht.

SOK. Kann einer aber wol mittheilen was er nicht hat?

ALK. Und wie?

SOK. Dir selbst also muſst du zuerst dieses anschaffen, Tugend, und jeder der nicht nur sich und seine Angelegenheiten besonders regieren und besorgen will, sondern auch die Stadt und ihre Angelegenheiten.

ALK. Du hast Recht.

SOK. Nicht also Macht und Gewalt muſst du dir zu erwerben suchen um zu thun was du etwa willst, auch nicht der Stadt, sondern Gerechtigkeit und Besonnenheit.

ALK. So zeigt es sich.

SOK. Denn nur gerecht handelnd und besonnen werdet ihr, du und die Stadt, gottgefällig handeln.

ALK. Wahrscheinlich wol.

SOK. Und so werdet ihr, wie wir in dem vorigen sagten, in das göttliche und glänzende schauend handeln.

ALK. So zeigt es sich.

SOK. Und dahin sehend werdet ihr dann euch selbst und das was euch gut ist erblikken und erkennen.

ALK. Ja.

SOK. Und also werdet ihr recht und wohl handeln.

ALK. Ja.

SOK. Und wenn ihr denn so handelt, will ich euch wol Bürgschaft leisten, daſs ihr wahr und gewiſs glüklich sein werdet.

ALK. Und du bist ein sicherer Bürge.

SOK. Handelt ihr aber ungerecht, indem ihr auf das ungöttliche und dunkle sehet: so werdet ihr auch wie man schlieſsen muſs, dem ähnliches thun indem ihr euch selbst nicht kennet.

ALK. Das leuchtet ein.

SOK. Denn wer, o lieber Alkibiades, Macht hat zu thun was er will, Vernunft aber nicht hat, was wird dem wahrscheinlich begegnen, sei er nun ein Einzelner oder ein Staat? wie wenn ein Kranker Macht hat zu thun was er will, ohne ärztlichen Verstand zu haben aber mit Gewalt alles durchsezt, daſs ihn auch nicht einmal einer schilt, was wird dabei wol heraus-
135 kommen? nicht vermuthlich daſs er seinen Leib wird zu Grunde richten?

ALK. Du hast Recht.

SOK. Und wie in einem Schiffe? wenn einer Macht hätte zu thun was ihm gut dünkt,

welcher steuermännischer Vernunft und Tüchtigkeit ganz beraubt wäre, siehst du wol was ihm und seinen Mitschiffenden begegnen wird?

Alk. Ich wohl, daſs sie alle können zu Grunde gehn.

Sok. Wird nicht auch eben so im Staat und überall sonst der Herrschaft und Eigenmacht der es an Tugend gebricht das Uebelbefinden folgen?

Alk. Nothwendig.

Sok. Also keine willkührliche Gewalt, o bester Alkibiades, muſst du weder dir verschaffen noch der Stadt, wenn ihr wollt glüklich sein, sondern Tugend.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Und ehe er Tugend hat ist es besser von einem bessern regiert zu werden als zu regieren nicht nur einem Knaben, sondern auch einem Mann.

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Und das bessere ist doch auch schöner?

Alk. Ja.

Sok. Und das schönere auch geziemender?

Alk. Wie sollte es nicht?

Sok. Also dem schlechten ziemt es zu dienen; denn es ist ihm besser?

Alk. Ja.

Sok. Etwas knechtisches also ist die Schlechtigkeit?

Alk. Es zeigt sich.

Sok. Und etwas adeliches die Tugend?

Alk. Ja.

Sok. Fliehen aber, o Freund, muſs man doch das knechtische?

Alk. Am meisten wol.

Sok. Wie meinst du nun daſs du beschaffen bist? adelich oder nicht?

Alk. Das glaube ich jezt gar sehr zu merken.

Sok. Weiſst du nun, wie du dem entfliehn sollst, was jezt mit dir ist, damit wir es doch nicht nennen an einem treflichen Manne?

Alk. Ich weiſs wol.

Sok. Wie denn?

Alk. Wenn du willst, o Sokrates.

Sok. Das sagst du nicht recht, o Alkibiades.

Alk. Wie muſs ich denn sagen?

Sok. Wenn Gott will.

Alk. Das sage ich also. Und überdies sage ich noch dieses, daſs wir nun wol gar unsere Gestalt vertauschen werden, o Sokrates, ich die deinige annehmend und du die meinige. Denn es kann nicht fehlen, daſs ich dich nicht überall begleiten sollte von diesem Tage an und du von mir begleitet werden.

Sok. Meine Liebe also, o Bester, wird wenig von einem Kranich unterschieden sein, wenn sie bei dir eine junge Liebe wird flügge gemacht haben, und dann selbst wieder von dieser gepflegt werden.

Alk. Aber so verhält es sich doch. Und will ich von jezt anfangen mich der Gerechtigkeit zu befleiſsigen.

Sok. Und ich wollte daſs du es auch vollendetest. Aber ich zittere, nicht als ob ich deiner Natur miſstrauete, sondern nur wenn ich die Stärke der Stadt erwäge, ob sie nicht dich und mich überwältigen wird.

MENEXENOS.

Einleitung.

Niemand wird sich wol wundern, dies kleine Werk nicht in der Reihe der eigentlich philosophischen Schriften des Platon aufgeführt zu finden, in die es, weil auch durchaus kein philosophischer Gegenstand darin abgehandelt ist, eben so wenig gehören kann als etwa die Vertheidigungsrede des Sokrates. Allein von dieser liegt doch die Veranlassung zu Tage; was aber den Platon vermocht haben kann, in einer späteren Zeit sich in die ihm ganz fremde Gattung der eigentlichen Staatsrede zu wagen, das mag leicht für uns nicht mehr möglich sein zu bestimmen, wenigstens erscheint uns in dem Werke selbst nichts, was dem vermuthenden Scharfsinn eine bestimmte Richtung geben könnte. Dafs die Rede in eine Beziehung gesezt wird mit der Standrede des Perikles, welche uns Thukydides aufbewahrt hat, ist allerdings sichtlich: allein wenn Sokrates beide auf eine Verfasserin die Aspasia zurükführt, so ist das ein Scherz, aus dem wol nicht leicht jemand etwas ernsthaftes zu machen weifs; und wenn er sagt, die spätere Standrede enthalte manches, was in der früheren sei übergangen worden, so ist auch das kein sehr brauchbarer Fingerzeig, indem die Richtung beider Reden so durchaus ver-

schieden ist, dafs man nicht sieht, warum doch auch die andere das sollte enthalten haben, was wir in der einen finden, und man liefse sich dies eher gefallen, wenn es das Urtheil eines späteren wäre, dem es schon ein Gesez gewesen, dafs eine solche Rede mit dem Lobe aller Grofsthaten des athenischen Volkes von Anbeginn anheben müsse.

Etwas anderes, was Jedem leicht beifällt ist, dafs Platon vielleicht auch hier ein Gegenstük habe aufstellen gewollt zu einer Rede des Lysias; und in der That, wenn wir die Standrede dieses Rhetors für denselben Fall mit der unsrigen vergleichen, so ist eine grofse Aehnlichkeit in der Anordnung und eine eben so grofse Verschiedenheit im Charakter und der Ausführung nicht zu verkennen. Was bei Lysias lose aneinanderhängt, ist hier durch bestimmt ausgesprochene Begriffe gebunden, deren Zusammenhang mittelst stark herausgehobener Wortklänge dem Hörer eingeprägt wird; das weichliche in der Klage ist ersezt durch die männliche Ermahnung, und der ganzen Rede zugleich ein höherer Zwek untergelegt. Allein wenn dieser Gegensaz eigentliche Absicht gewesen wäre: sollte nicht Platon, der so gut zu winken weifs, in dem Gespräch welches die Rede einfafst irgendwie darauf gedeutet haben?

Wenn uns nun dies auch im blofsen läfst: wollen wir vielleicht sagen, Platon habe durch eine solche Rede thätig antworten gewollt auf den etwanigen Vorwurf, sein Unwillen gegen die Redekunst rühre her aus dem Unvermögen selbst Reden zu verfertigen, welches scherzhafter Weise so oft in seinen Gesprächen Sokrates bekennen mufs? und er habe hiezu vornemlich diese Gelegenheit gewählt, weil in dem korin-

thischen Kriege einer seiner Freunde den Tod gefunden? Ja er habe sogar dieser Ausstellung zu Liebe selbst die bitter getadelte schmeichlerische Seite der verderblichen Kunst geübt, indem in der Geschichtserzählung, die hier gegeben wird, immer nur das Schöne herausgehoben ist, und alle Fehler des Staates in den dunkelsten Schatten zurüktreten, namentlich aber die späteren Verhältnisse mit dem Nationalfeind der Hellenen, dem Perserkönig, auf eine Weise beschönigt und dargestellt werden, die sich schwerlich geschichtlich rechtfertigen läſst. Darum behandle es auch Sokrates als etwas so leichtes, dem Volke vor dem Volke zu schmeicheln, und darum auch sei die Rede der Aspasia zugeschrieben, die ja wol bewandert sein muſste in der Kunst des verführerischen Schmukkes. Aber eben so könnte wol ein Anderer sagen, wie Platon im Philebos seine übertriebene Polemik gegen die Redekunst zurüknehme: so habe er es hier schon früher durch die That gethan. Denn in der That sei der Menexenos nichts anderes als ein Versuch, alle solche Reden, worin gewöhnlich nur dem Volke geschmeichelt wurde, durch eine bessere Richtung zu veredeln; von dieser Schmeichelei nemlich sei hier nur der Schein beibehalten, und es leuchte überall das Bestreben hervor, die wahre Idee des Athenischen Volkes und Staates recht lebendig zum Bewuſstsein zu bringen, um so dem Vaterlandssinn eine höhere Richtung zu geben. Und ein dritter wiederum könnte den Versuch machen, unser Gespräch lieber in einem andern Sinne an das Gastmahl anzuknüpfen, als in diesem an den Philebos. Indem er sich nemlich darauf beriefe, wie schwer das Ganze zu erklären sei, wenn man es ernsthaft nähme, und wie selbst das, womit es dem Platon

am meisten müſste Ernst gewesen sein, nemlich die Ermahnung zur Tugend, selbst diese durch Wiederholung und Spielerei aus allem Ernst herausgearbeitet sei, könnte er versuchen, es vornemlich als eine scherzhafte Nachahmung rhetorischer Manieren darzustellen. Und wer weiſs wieviel ein Kenner, der hievon schon einen Wink gegeben, mit einer groſsen Belesenheit in den Rednern und den Nachrichten über sie ausgerüstet für diese Ansicht anführen könnte, gründlicheres und mannigfaltigeres gewiſs als was Dionysios sagt, der uns nur an den Gorgias, Likymnos und Polos, und einmal beiläufig an den Agathon erinnert.

Doch mag jeder was uns betrift in der Rede soviel Ernst oder Scherz finden als er will, und nach eignem Sinne aussinnen, was Platon damit gewollt habe, viel wird schon gewonnen sein wenn wir nur dieses durchbringen könnten, daſs man dem Gespräch welches die Rede einfaſst nicht gleichen Werth und gleiches Ansehn mit ihr selbst beilegte; denn alsdann verschwindet doch die Schwierigkeit, daſs keine von den verschiedenen Ansichten eine Bestätigung finden will in dem Gespräch. Zwar wissen wir wol, daſs auch der Eingang von Vielen ist schön gefunden und bewundert worden. Allein wie vielem unplatonischen ist das nicht widerfahren, wenn es einmal unter Platons Namen aufgetreten war. Gewiſs wenigstens wenn Platon auch dieses geschrieben hat, ist es seiner nicht sonderlich würdig. Schon wegen der bereits gerügten Unterlassung, daſs sie uns auch nicht im mindesten auf die Spur hilft über die eigentliche Bedeutung des Ganzen, verdient diese dialogische Einfassung Tadel; aber auch sonst wird sich wol kein Kenner ergözen an der plumpen Ehrer-

bietigkeit des Menexenos, der nur wenn Sokrates es erlaubt die öffentlichen Angelegenheiten ergreifen will, und an der verfehlten Art wie Sokrates meint, er müsse wol ein großer Redner sein wegen des Unterrichts der Aspasia, und an dem platten Scherz, daſs er beinahe Schläge bekommen hätte wegen schlechten Lernens, oder daſs er auch wol nakend tanzen würde dem Menexenos zu Liebe. Gewiſs ist der Verdacht sehr verzeihlich, daſs diese Einfassung vielleicht von einem Andern herrühre, der gern ein Gespräch machen wollte aus der Rede, und meinte, ein Platonisches Erzeugniſs könne doch ganz ohne den Sokrates unmöglich in die Welt gehen. Ein solcher kann dann leicht der Diotima die Aspasia, und manches manchem andern ziemlich plump nachgebildet haben, und so auch unbedachter Weise in den Anachronism gerathen sein, mit dem doch alle andere platonische gar nicht zu vergleichen sind, daſs nemlich Sokrates eine Rede hält, die sich ganz und gar auf etwas erst lange nach seinem Tode erfolgtes bezieht, und daſs er diese Rede von der Aspasia haben will, die schon lange vor ihm muſs gestorben sein. Und so wäre denn auch nichts ernsthaftes darin zu suchen, daſs Sokrates noch mehr solche Staatsreden aus dem Munde seiner Lehrerin verheiſst.

MENEXENOS.

SOKRATES. MENEXENOS.

234 SOK. Vom Markte, Menexenos, oder woher sonst?

MEN. Vom Markt, o Sokrates, und aus der Rathsversammlung.

SOK. Was hast du doch bei der Rathsversammlung? Oder offenbar dafs du mit deiner Unterweisung und Wissenschaft fertig zu sein glaubst, und weil du weit genug bist, du dich nun zu dem höheren zu wenden gedenkst, und unternimmst, du Wundervoller, über uns Alte zu herrschen in solcher Jugend, damit euer Haus nicht ermangele uns immer einen Berather zu geben.

MEN. Wenn du es zugiebst, o Sokrates, und mir auch räthst an der Regierung Theil zu nehmen: so will ich danach streben, sonst aber nicht. Jezt jedoch ging ich in die Rathsversammlung, weil ich erfahren, dafs der Rath einen wählen würde, der den Gebliebenen die Standrede halten sollte. Denn du weifst, dafs sie eine öffentliche Stattung feiern wollen.

SOK. Freilich! aber wen haben sie gewählt?

MEN. Keinen; sondern sie haben es auf Morgen verschoben. Ich glaube indefs, Archinos oder Dion wird gewählt werden.

SOK. Es ist doch von gar vielen Seiten eine
herrliche Sache, Menexenos, im Kriege zu blei-
ben. Denn ein schönes und prachtvolles Leichen-
begängnifs bekommt, wer auch als ein armer Mann
gestorben ist, und gelobt wird ebenfalls wer auch
nichts taugt, und das von kunstreichen Männern
die nicht aufs gerathewol loben, sondern schon
lange vorher ihre Reden angeordnet haben, und
die so vortreflich loben, dafs sie was Jeder an
sich gehabt hat und was auch nicht ihm nach-
rühmend mit dem herrlichsten Schmuk der Worte 235
verziert unsere Seelen bezaubern, indem sie sowol
den Staat auf alle Weise verherrlichen, als auch
die im Kriege gebliebenen und unsere Vorfahren
insgesammt ja auch uns selbst preisen, die wir
noch leben. So dafs mir wenigstens, o Menexenos,
ganz erhaben zu Muthe ist, wenn ich von ihnen
gerühmt werde, und ich stehe jedesmal ganz
versunken im Zuhören und bezaubert, mei-
nend ich sei zusehends gröfser und edler und
treflicher geworden. Und wie denn gröfsten-
theils manche Fremde mich begleiten und mit
mir zuhören, werde ich gegen die zusehends
vornehmer; denn auch ihnen dünkt mich be-
gegnet dasselbe mit mir und der ganzen Stadt,
dafs sie ihnen viel wundervoller erscheint als
zuvor, weil sie von dem Redner beredet sind.
Und dieses Selbstgefühl bleibt mir wol länger als
drei Tage; so einsiedeln kann sich die Rede und
der Ton des Redners in den Ohren, dafs ich
mich kaum am vierten oder fünften Tage wie-
der besinne und merke wo in der Welt ich
bin, so lange aber fast glaube in der Seli-
gen Inseln zu wohnen, so geschikt sind un-
sere Redner.

MEN. Immer bespöttelst du die Redner,
o Sokrates. Diesmal indefs denke ich soll der

Gewählte nicht allzuwohl daran sein. Denn mit der Wahl ist es so plözlich gekommen, daſs wer reden soll es fast wird unvorbereitet thun müssen.

Sok. Woher doch, Bester? Jeder von diesen hat ja seine Reden immer schon fertig; und dergleichen wäre ja auch unvorbereitet nicht einmal schwer. Ja wenn man Athener sollte vor Peloponnesiern rühmen, oder Peloponnesier vor Athenern, da bedürfte es wol eines guten Redners um zu überreden und Beifall zu finden; wenn einer aber vor denen seine Kunst geltend zu machen hat, die er zugleich rühmt, da ist es nichts groſses wenn man gut scheint zu reden.

Men. Meinst du nicht, o Sokrates?

Sok. Gar nicht, beim Zeus.

Men. Glaubt du wol selbst im Stande zu sein zu reden, wenn du müſstest, und der Rath dich wählte?

Sok. Von mir wäre es wol gar nicht zu wundern, Menexenos, daſs ich im Stande wäre die Rede zu halten, der ich eine gar nicht schlechte Lehrerin habe in der Redekunst, sondern die auch viele andere und trefliche Redner gebildet hat, einen aber der es allen Hellenen zuvorthut den Perikles.

Men. Wer ist die? oder meinst du wol gewiſs die Aspasia?

Sok. Die meine ich, und dann auch Konnos, den Sohn des Metrobios. Denn dies sind meine zwei Lehrer, er in der Tonkunst, sie in der
236 Redekunst. Von einem so erzogenen Manne ist wol nicht zu verwundern wenn er gewaltig ist im Reden. Aber wer auch minder gut unterrichtet wäre als ich, etwa von Lampros in der

Tonkunst und in der Redekunst von Antiphon dem Rhamunsier, auch ein solcher müſste immer noch, wenn er Athener unter Athenern lobte, Beifall finden.

Men. Und was würdest du wol zu sagen wissen, wenn du die Rede halten müſstest?

Sok. Ich von mir selbst vielleicht nichts. Aber der Aspasia habe ich noch gestern zugehört wie sie eine Standrede für eben diesen Fall vortrug. Sie hatte nemlich gehört eben was du sagst, daſs die Athener einen Redner dazu wählen wollten; da hat sie mir dann vorgetragen einiges aus dem Stegreif, wie man es sagen müſste, anderes auch wol früher überlegtes, als sie, denke ich, jene Standrede ausarbeitete, welche Perikles hielt, so daſs sie hier einiges dort übrig gelassene zusammenkittete.

Men. Könntest du dich wol erinnern was Aspasia sagte?

Sok. Wenn ich nicht ganz schlecht bin; denn ich habe ja bei ihr gelernt, und beinahe Schläge bekommen, weil ich vergeſslich war.

Men. Warum trägst du es also nicht vor?

Sok. Daſs mir die Meisterin nur nicht zürnt, wenn ich ihre Reden ausbringe.

Men. Gewiſs nicht, o Sokrates; sondern sprich nur. Du wirst mir den gröſsten Gefallen erweisen, magst du nun eine Rede der Aspasia vortragen, oder wessen sonst; allemal sprich nur.

Sok. Aber du wirst mich auslachen, wenn ich alter Mann dir vorkomme, als triebe ich noch Kinderei.

Men. Keinesweges, Sokrates, sondern sprich nur auf jede Weise.

Sok. Dir muſs ich freilich gefällig sein; und es fehlt wenig wenn du haben wolltest ich sollte mich entkleiden und tanzen daſs ich es thäte: da wir ja allein sind. So höre denn. Sie redete nemlich, wie ich glaube, indem sie ihre Rede anhub von den Verstorbenen selbst, also.

Was That betrift haben diese zwar was ihnen gebührt, und gehen nachdem es vollbracht ist ihren bestimmten Weg, geleitet alle gemeinsam von der Stadt und jeglicher insbesondere von den seinigen. Durch Rede aber gebietet das Gesez den Männern die noch fehlende Ehre zu erzeigen, und das gebührt sich. Denn nach wolverrichteten Thaten erwirbt wolgesprochene Rede den Thätern Gedächtniſs und Ehre bei den Hörern. Es bedarf also eines solchen Vortrages, welcher den Verstorbenen selbst rühmlich nachrede, den Lebenden aber gelinde zurede, Kinder nemlich und Brüder, es jenen in der Tugend nachzuthun ermahnend, Väter aber und Mütter, oder wenn ihnen noch höhere Vorfahren zurükgeblieben sind, diese beruhigend. Welches wäre uns nun wol ein solcher Vortrag, oder womit könnten wir am besten anfangen wakkere Männer zu loben, welche im Leben
237 den ihrigen zur Freude gereichten durch ihre Tugend, und nun für das Heil der Lebenden den Tod überkommen haben? Mich dünkt nun man müsse der Natur nach, wie sie gut gewesen sind, so auch sie loben. Gut aber sind sie geworden wegen ihrer Abkunft von Guten. Ihre Wohlgeborenheit also laſst uns zuerst verherrlichen; zum zweiten dann ihre Auferziehung und Unterweisung, und nach diesem ihrer Thaten Verrichtung darstellen, wie herrlich und

defs allen würdig sich diese bewährt. Zu ihrer Wohlgeborenheit nun gehörte zuerst die Herkunft ihrer Vorfahren, welche nicht eine auswärtige ist, noch diese ihre Nachkommen ausweiset als Hintersassen in diesem Lande, weil jene anderwärts hergekommen, sondern als wahrhaft Eingeborne und die in der That in ihrem Vaterlande wohnen und leben, nicht von einer Stiefmutter Auferzogene wie Andere, sondern als von einer Mutter von dem Lande in welchem sie wohnten, und die jezt nach ihrem Ende in dem verwandten Schoofs ihrer Gebärerin und Ernährerin wieder aufgenommen liegen. Darum ist es am billigsten zuerst die Mutter selbst zu preisen, denn so findet sich von selbst auch Jener Wohlgeborenheit gepriesen.

Werth aber ist dieses Land wol von allen Menschen gepriesen zu werden nicht allein von uns, auch auf vielerlei andere Weise zuerst aber und um des grösten willen, weil es von den Göttern geliebt ist; und dieser Rede giebt Zeugnifs der über sie entzweieten Gottheiten Streit und Vergleich. Welches also die Götter gerühmt haben, wie sollte das nicht billig von allen Menschen insgesammt gerühmt werden? Und der zweite Ruhm desselben wäre mit Recht dieser, dafs in jener Zeit in welcher jegliches Land hervorbrachte und erzeugte allerlei Lebendiges, fleischfressende Thiere und grasfressende, in dieser das unsrige wilde Thiere nicht erzeugte und sich rein von ihnen erhielt, von allen Lebendigen aber sich auswählte und erzeugte den Menschen, als dasjenige, welches an Verstand alle übrigen übertrift und Recht und Götter allein annimmt. Für diese Rede aber dafs dieses Land hier ihre und unsere Vorfahren erzeugt

hat, ist dieses ein grofser Beweis. Jedes Gebährende nemlich hat angemessene Nahrung für das Geborene; woran auch jede Frau zu unterscheiden ist, ob sie in der That geboren hat oder nicht, sondern das Kind sich nur unterschiebt, wenn sie nicht Quellen der Nahrung hat für das erzeugte. Und eben hiedurch legt unser Mutterland einen deutlichen Beweis ab, dafs es Menschen gezeugt hat. Denn dies allein brachte schon damals und zuerst menschliche Nahrung hervor, die Frucht des Weizens und der Gerste, wovon sich das menschliche Geschlecht am schönsten und besten nährt; so dafs
238 gewifs dieses Geschlecht der Lebendigen von ihm selbst erzeugt ist. Und mehr noch von der Erde als von einer Frau mufs man solche Beweise annehmen. Denn die Erde hat nicht den Frauen nachgeahmt Schwangerschaft und Geburt, sondern diese ihr. Diese Frucht aber hat es nicht vorenthalten, sondern sie auch den übrigen mitgetheilt. Nächstdem hat es auch die Erzeugung des Oels dieses Balsams für Mühen seinen Spröfslingen hinterlassen. Und nachdem es sie so ernährt und aufgezogen zur Mannbarkeit hat es ihnen zu Herrschern und Lehrern Götter herbeigeführt, deren Namen uns hier ziemt zu übergehen. Denn wir wissen, welche von ihnen unser Leben angeordnet haben sowol für das tägliche Bedürfnifs durch die erste Anweisung in Künsten als auch für die Beschüzung des Landes durch Unterricht in Verfertigung und Gebrauch der Waffen.

Also nun erzeugt und unterrichtet haben dieser Vorfahren eine Staatsverfassung angeordnet und befolgt, deren billig ist hier mit wenigem zu erwähnen. Denn die Staatsverfassung ist die Er-

ziehung der Menschen, die gute treflicher, die entgegengesezte schlechter. Wie nun in einer treflichen Verfassung unsere Vorfahren aufgezogen worden, ist nothwendig zu zeigen, vermöge deren sowol jene gut wurden als auch die heutigen es sind, zu denen auch diese Verstorbenen gehören. Denn die Verfassung war dieselbe damals wie jezt aristokratisch, auf welche Weise wir uns jezt regieren und auch die ganze Zeit von damals an gröſstentheils; es nennt sie aber der eine eine Volksherrschaft, der andere anders, wie es jedem beliebt, in Wahrheit aber ist sie eine Herrschaft der Besseren mit dem guten Willen des Volks. Denn Könige haben wir ja immer nur bald erbliche bald gewählte, das Meiste hängt aber ab in der Stadt von dem Volke, welches Aemter und Gewalt denen giebt, die ihm jedesmal dünken die Besten zu sein, und weder durch Schwächlichkeit noch durch Armuth noch durch der Väter Unberühmtheit ist irgend einer ausgeschlossen noch auch begünstiget durch das Gegentheil wie in anderen Staaten, sondern nur die eine Bestimmung giebt es, wer im Rufe steht weise und tüchtig zu sein, der hat den Vorzug und regiert. Ihren Grund aber hat bei uns diese Verfassung in der Gleichheit der Geburt. Denn andere Staaten sind aus vielerlei und ungleichen Menschen gebildet, daher auch ihre Verfassungen die Ungleichheit darstellen in willkührlicher Herrschaft eines Einzelnen oder Weniger. Sie sind daher so eingerichtet, daſs Einige die Andern für Knechte und diese jene für Herren halten. Wir aber und die unsrigen von Einer Mutter alle als Brüder entspros- 239
sen begehren nicht Knechte oder Herren einer des andern zu sein; sondern die natürliche

Gleichbürtigkeit nöthiget uns auch Rechtsgleichheit gesezlich zu suchen, und um nichts anderen willen uns einander unterzuordnen als wegen des Rufes der Tugend und Einsicht.

Daher denn unsere und dieser Verstorbenen Väter so wie diese selbst in aller Freiheit auferzogen und edel schon geboren viele und schöne Thaten ausgeübt haben vor allen Menschen sowol jeder für sich als im öffentlichen Leben, indem sie sich immer verpflichtet hielten um der Freiheit willen sowol mit Hellenen für Hellenen zu streiten als auch mit Barbaren für alle Hellenen insgesammt. Wie sie nun den Eumolpos und die Amazonen als diese das Land feindlich überzogen und noch frühere abgewehrt, und wie sie den Argeiern geholfen gegen die Kadmeer, und den Herakliden gegen die Argeier, dies nach Würden durchzugehn ist die Zeit zu kurz, und auch Dichter haben schon aufs herrlichste die Tugend jener Zeiten mit der Tonkunst Hülfe besingend Allen kund gemacht. Wollten wir nun unternehmen dasselbige in bloſser Rede darzustellen, so dürften wir wol nur als die zweiten erscheinen. Dieses also glaube ich deshalb übergehn zu dürfen, da es auch ohnedies schon seine Gebühr hat. Was aber hohes noch keinem Dichter hohen Ruhm gebracht hat und noch in Gefahr der Vergessenheit schwebt, hievon dünkt mich Erwähnung thun zu müssen, lobpreisend und Andere anwerbend daſs sie es in Gesängen und anderer Dichtung niederlegen würdig der Thäter. Das erste aber von dem, was ich meine ist dieses. Den Perser, der über Asien herrschte und Europa unterjochen wollte, haben die Abkömmlinge dieses Landes und unsere Vorältern abgehal-

ten, welches billig zuerst zu erwähnen und
ihre Tugend zu preisen ist, und so will ich es
auch. Man mufs sie aber betrachten, wenn man
sie gehörig rühmen will in jene Zeit sich in
der Rede versezend, als ganz Asia schon dem
dritten Könige gehorchte, von welchen der
erste Kyros, nachdem er die Perser seine Lands-
leute befreit, durch seine Klugheit zugleich die
Meder ihre Herren unterwarf, und das übrige
Asia bis gen Aegypten beherrschte, sein Sohn
aber auch Aegypten und Lybien soviel davon
konnte durchzogen werden, der dritte aber
Dareios durch seine Landmacht das Reich bis zu
den Skythen ausdehnte, mit seinen Schiffen aber
das Meer und die Inseln beherrschte, so dafs
auch keiner mehr gedachte sein Widersacher zu
sein, sondern aller Menschen Sinne in Knecht- 240
schaft gehalten waren. So viele und grofse und
streitbare Geschlechter hatte der Perser Macht
sich unterworfen. Dareios nun welcher uns
und die Eretrier beschuldigte wegen des Ueber-
falls von Sardes, nahm diesen Vorwand und
indem er funfzig Myriaden in Schiffen sandte
und dreihundert Kriegschiffe, und den Datis als
Anführer befahl er ihm die Eretrier und Athener
gefangen mitzubringen, wenn er seines Kopfes si-
cher sein wolle. Der nun schiffte nach Eretria ge-
gen Männer, welche unter den Hellenen damals zu
den vorzüglichsten gehörten im Kriegswesen
und nicht schwach an Zahl; diese bezwang er
in drei Tagen, und durchsuchte ihr ganzes Land,
damit ihm keiner entkäme auf folgende Weise.
Seine Kriegsmänner nemlich, nachdem sie die
Grenzen von Eretria erreicht hatten, stellten sich
von einem Meere zum andern, auseinander und
dann mit den Händen sich verbindend durchzogen

sie so das ganze Land, damit sie dem König sagen könnten, dafs ihnen keiner entkommen sei. Mit demselben Vorhaben nun zogen sie von Eretria gen Marathon, als könne es ihnen nicht fehlen, auch die Athener auf die gleiche Weise wie die Eretrier bezwungen fortzuführen. Hiebei nun wie jenes vollbracht und dieses begonnen wurde half weder den Eretriern irgend ein Hellene noch den Athenern, die Lakedaimonier ausgenommen, diese aber kamen erst den Tag nach der Schlacht. Alle andern waren in Schrekken gesezt und hielten sich ruhig mit der Sicherheit des Augenbliks zufrieden. Und dieses vor Augen habend kann nun jemand erkennen, welche Tugend in denen mufs gewesen sein, welche zu Marathon der Macht der Barbaren sich entgegenstellten, den Uebermuth des ganzen Asia züchtigten, und zuerst Siegeszeichen von den Barbaren aufrichtend allen übrigen Vorgänger uud Lehrer hierin wurden, dafs die Macht der Perser nicht unüberwindlich sei, sondern dafs jegliche Zahl und jeglicher Reichthum doch der Tugend weiche. Daher behaupte auch ich, dafs jene Männer nicht allein unsere leiblichen Väter sind, sondern auch die Väter der Freiheit, unserer und Aller insgesammt in diesem Festlande. Denn auf jene That sehend wagten die Hellenen auch die nachherigen Schlachten durchzufechten für ihr Heil als Lehrlinge derer von Marathon. Der erste Preis also ist jenen zu weihen, der zweite aber denen welche
241 bei Salamis und Artemision zur See gefochten und gesiegt haben. Denn auch von diesen Männern wäre viel zu sagen, was sie entgegenkommendes zu Lande und zur See bestanden und wie es abgewehrt. Was mir aber das treflichste zu sein scheint auch an ihnen, will ich erwähnen, dafs

sie nemlich zu der That der Marathonier das nächste vollbracht haben. Denn die Marathonier hatten den Hellenen nur dieses bewiesen, dafs es zu Lande möglich sei die Barbaren abzuwehren mit Wenigen Viele; zu Schiffe aber war es noch unklar, und die Perser standen im Ruf unüberwindlich zu sein zur See durch Zahl und Reichthum, Geschik und Stärke. Dieses also ist des Lobes werth an jenen damals zur See fechtenden Männern, dafs sie die Furcht welche an den Hellenen noch haftete lösten, dafs sie sich nun nicht mehr fürchteten vor der Menge der Schiffe im Meere. Von beiden also, die bei Marathon und die bei Salamis gefochten, sind die übrigen Hellenen unterrichtet worden von den einen zu Lande von den andern zur See, und haben gelernt und sich gewöhnt, sich nicht zu fürchten vor den Barbaren. Die dritte That aber der Zahl und der Treflichkeit nach für das Heil der Hellenen ist jene schon den Lakedaimoniern und Athenern gemeinsame bei Platää. Das gröfste und schwerste also haben diese sämmtlich abgewehrt, und werden dieser Tugend wegen jezt von uns gepriesen und in der künftigen Zeit noch von den Nachkommen. Nach diesem aber hielten es noch viele hellenische Städte mit den Barbaren, und von dem Könige selbst erfuhr man, dafs er im Sinn habe aufs neue gegen die Hellenen auszuziehn. Darum ist es billig auch derer zu gedenken, welche jenen Thaten der früheren zur Befreiung die Krone aufsezten, indem sie alles was nur barbarisch war aus dem Meere aufjagten und vertrieben. Dies waren nemlich die, welche die Seeschlacht beim Eurymedon fochten, und den Feldzug nach Kypros unternahmen, und die nach Aegypten schifften

und an viele andere Orte; derer man gedenken mufs und es ihnen Dank wissen, dafs sie den König dahin brachten, eingeschrekt auf sein eignes Heil Bedacht zu nehmen, und nicht auf das Verderben der Hellenen zu sinnen.

Diesen ganzen Krieg nun hatte die Stadt zu
242 bestehen für sich selbst und ihre Sprachgenossen gegen die Barbaren. Nachdem aber der Friede geschlossen und die Stadt zu solchen Ehren gekommen war, entstand gegen sie, was wol den Glüklichen pflegt von den Menschen zu widerfahren, zuerst Eifersucht und aus der Eifersucht Hafs, was auch diese Stadt wider Willen in Krieg gegen die Hellenen verwikkelte. Als nun hierauf der Krieg ausbrach, trafen sie zuerst bei Tanagra für die Freiheit der Böotier mit den Lakedaimoniern fechtend zusammen; und da das Gefecht zweifelhaft blieb, so entschied die Folge, indem jene abzogen, die Böotier denen sie zu Hülfe gekommen waren im Stich lassend, die unsrigen aber nachdem sie den dritten Tag darauf bei den Weinbergen gesiegt diejenigen dem Recht gemäfs wieder zurükführten, welche ungerechterweise waren vertrieben worden. Diese also sind die ersten nach dem persischen Kriege, welche Hellenen nun schon in Sachen der Freiheit zu Hülfe kommend gegen Hellenen, nachdem sie sich als wakre Männer erwiesen und die denen sie zu Hülfe kamen befreit hatten, geehrt von der Stadt in diesem Grabmal zuerst sind beigesezt worden. Da aber nach diesem ein gewaltiger Krieg ausbrach und alle Hellenen zu Felde zogen und das Land verwüsteten und der Stadt einen Dank erstatteten, wie sie ihn nicht verdient hatte, besiegten die unsrigen sie zur See; und nachdem sie ihre Anführer die Lake-

daimonier bei Sphagia gefangen genommen, und
in ihrer Gewalt stand sie zu verderben, schonten
sie ihrer und gaben sie zurük und schlossen
Frieden, in der Meinung, dafs man gegen
Stammgenossen nur bis zum Siege Krieg führen
müsse, und nicht wegen besonderen Zornes
einer Stadt das gemeine Wesen der Hellenen
verderben, mit den Barbaren hingegen bis
zur Zerstörung. Diese Männer verdienen dafs
man sie preise, welche nachdem sie in jenem
Kriege gefochten, hier liegen, weil sie ge-
zeigt haben, wenn etwa einer noch zweifelte,
ob nicht in dem ersten Kriege dem gegen die
Barbaren irgend Andere treflicher gewesen
wären als die Athener, dafs der mit Unrecht
zweifele. Denn diese, indem sie, als Hel-
las in sich selbst entzweit war, im Kriege
obsiegten, haben gezeigt, da sie die Anführer
der übrigen Hellenen überwältigten, dafs sie
diejenigen mit denen sie vorher gemeinschaft-
lich gesiegt hatten nun allein besiegten. Ein
dritter heftiger Krieg aber entstand unerwartet
nach diesem Frieden, in welchem viele wakere
Männer geblieben sind und hier liegen. Viele
in Sikelien, nachdem sie schon viele Siegeszei-
chen errichtet hatten in der Sache der Freiheit
der Leontiner, zu deren Beistand sie dem ge-
schworenen Bündnisse gemäfs in jene Gegenden 243
geschifft waren; da aber wegen Länge der Fahrt
die Stadt in Verlegenheit gerieth, und ihnen
nicht mehr Hülfe leisten konnte, mufsten sie
es deshalb aufgeben und verunglükten, deren
Feinde und Gegner mehr Lob haben der Besonnen-
heit und Tapferkeit, als Anderer Freunde. Viele
auch in den Seetreffen am Hellespont wo sie an
Einem Tage alle Schiffe der Feinde nahmen

und auch an vielen andern den Sieg davon trugen. Was ich aber sagte, dafs dieser Krieg so gewaltig und unerwartet gewesen, damit meine ich, dafs die übrigen Hellenen in ihrer Eifersucht gegen die Stadt so weit gehen konnten, dafs sie sich nicht scheuten den feindseligsten König durch Gesandten zu begrüfsen, um den sie gemeinschaftlich mit uns vertrieben, diesen wieder herbeizuholen, den Barbaren gegen Hellenen, und so gegen die Stadt zu vereinigen alle Hellenen und Barbaren. Woran nun eben recht deutlich wurde der Stadt Stärke und Tugend. Denn da jene sie schon für bezwungen hielten und die Flotte bei Mitylene abgeschnitten war: kamen zu Hülfe in sechszig Schiffen welche sie selbst bestiegen hatten die anerkannt tapfersten Männer, besiegten die Feinde, befreiten wieder die Freunde, und nachdem ein unglükliches Geschik sie betroffen und sie nicht aus dem Meere gezogen worden, liegen sie hier. Dieser mufs man immer gedenken und sie preisen; denn durch ihre Tapferkeit waren wir die Ueberwinder nicht nur in jenem Seegefechte, sondern in dem Kriege überhaupt; weil die Stadt durch sie den Ruf erhielt, dafs sie nie könne ganz bezwungen werden auch nicht von allen Menschen. Und mit Recht erhielt sie ihn; durch unsere eigene Uneinigkeit aber wurden wir besiegt, nicht von den andern. Denn unbesiegt sind wir auch jezt noch von jenen; wir selbst aber untereinander haben uns besiegt und sind überwunden worden. Als aber hernach Ruhe war und Friede mit den Andern, wurde dieser häusliche Krieg auf eine solche Weise geführt, dafs wenn einmal den Menschen bestimmt sein soll in bürgerlichen Unruhen zu leben, keiner

wol wünschen kann, daſs seine Stadt die Krankheit auf eine andere Weise bestehen möge. Denn wie gelinde und brüderlich trafen nicht die Bürger aus dem Hafen und die aus der Stadt zusammen ganz gegen die Erwartung der übrigen Hellenen, und mit welcher Mäſsigung endeten sie nicht den Krieg gegen die in Eleusis! Und hievon ist nichts anders Ursach als die wahre
und rechte Verwandschaft, welche eine dauerhafte 244
Stammesfreundschaft nicht nur dem Worte sondern auch der That nach stiftet. Und auch der in diesem Kriege von beiden Seiten Gebliebenen muſs man gedenken und sie versöhnen wie wir können durch Gebete und Opfer bei solchen Feiern, zu denen welche über sie Gewalt haben betend, da ja auch wir versöhnt sind. Denn nicht aus Bosheit sind sie aneinander gerathen, noch aus Feindschaft, sondern durch Unglük. Dessen sind wir selbst Zeugen die wir leben. Denn dieselbigen mit jenen dem Geschlechte nach, verzeihen wir einander was wir gethan und gelitten haben. Als wir nun hierauf eines vollkommenen Friedens genossen, verhielt sich die Stadt ruhig, den Barbaren verzeihend, daſs sie, was ihnen übles von ihr widerfahren war nicht schlecht vergolten hatten, gegen die Hellenen aber erzürnt da sie bedachte, wie viel diese Gutes von ihr genossen und welchen Dank nun mit den Barbaren verbündet bezahlt hatten, ihrer Schiffe sie beraubend, durch welche sie selbst waren gerettet worden, und ihre Mauern einreiſsend, dafür daſs wir verhindert daſs nicht die ihrigen zerstört würden. Die Stadt beschloſs also nicht mehr zu helfen wenn Hellenen in Knechtschaft geriethen weder einer in des Andern noch in der Barbaren, und so hielt sie sich. Da nun wir so

gesinnt waren, und die Lakedaimonier uns die Vertheidiger der Freiheit für gefallen, und es nun für ihr Geschäft hielten die übrigen zu unterjochen, thaten sie dieses. Und was soll ich weitläuftig sein. Denn nicht wie alte Geschichten vor Menschengedenken her brauche ich zu erzählen was nun folgt. Denn wir selbst wissen wie ganz zerrüttet wiederum zu der Hülfe der Stadt ihre Zuflucht nehmen mußten die ersten unter den Hellenen, die Argeier, Böotier und Korinthier, und was das göttlichste ist, daß auch der König in solche Verlegenheit gerieth, daß er glaubte nirgend anders her könne ihm Heil kommen als von dieser Stadt, welche er so begierig gewesen war zu verderben. Ja wenn nun jemand die Stadt mit Recht beschuldigen wollte, so könnte er nur dieses vorbringen zur Beschuldigung, daß sie immer zu sehr mitleidig ist, und des Schwächeren Dienerin. So konnte sie sich auch damals nicht zurükhalten noch durchsezen was sie beschlossen hatte, keinem Unterjochten mehr zu helfen gegen seine Unterdrükker, sondern sie ließ sich herumbringen und
245 kam zu Hülfe. Und den Hellenen zwar half sie selbst und errettete sie von der Knechtschaft, so daß sie frei blieben, bis sie sich selbst wieder unterjochen ließen; dem Könige aber selbst zu helfen wagte sie nicht aus Scheu wegen der Siegeszeichen von Marathon, Salamis und Platää, sondern ließ nur Flüchtlinge und Freiwillige ihm helfen mit denen sie ihn eingestandenermaßen rettete. Sie selbst aber bauete ihre Mauern und Schiffe den Krieg erwartend, und als sie dazu genöthiget wurde der Parier wegen führte sie Krieg gegen die Lakedaimonier. Der König aber der sich vor der Stadt fürchtete,

und da er sahe dafs die Lakedaimonier sich im Kriege zur See nicht mehr halten konnten, gern abfallen wollte, foderte die Hellenen auf dem festen Lande, welche die Lakedaimonier ihm schon vorher Preis gegeben hatten, wenn er im Bunde sein sollte mit uns und den andern Bundesgenossen, in der Meinung nemlich sie würden nicht wollen, damit er einen Vorwand hätte zum Abfalle. Was nun die andern Bundesgenossen betrift, so betrog er sich; denn sie willigten ein, ihm jene herauszugeben und schlossen Vertrag, und es schworen Korinthier, Argeier, Böotier und die übrigen Verbündeten, wenn er Gelder geben würde, ihm die Hellenen auf dem festen Lande zu überliefern, nur wir allein wagten nicht weder sie abzutreten noch zu schwören. So edel und frei ist der Sinn dieser Stadt, und so kräftig und gesund und von Natur die Barbaren hassend, weil wir ganz rein hellenisch sind und unvermischt mit Barbaren. Denn kein Pelops und Kadmos oder Aigyptos und Danaos, oder sonst andere die von Natur Barbaren und nur durch das Gesez Hellenen sind, wohnen mit uns, sondern als reine Hellenen nicht als Miethlinge wohnen wir hier. Daher ist der Stadt ein ganz reiner Hafs eingegossen gegen fremde Natur. So blieben wir also doch wieder allein stehn, weil wir nicht einwilligten ein so schändliches und unheiliges Werk zu vollbringen, Hellenen an Barbaren auszuliefern. Eben dahin also wieder zurükgebracht, von wo wir zuerst bekriegt wurden, endigten wir doch mit Gott den Krieg besser als damals. Denn mit Beibehaltung unserer Schiffe und Mauern und unserer eigenen Pflanzstädte wurden wir des Krieges erledigt.

Und eben so billig wurden seiner auch die Feinde erledigt. Wakere Männer aber haben wir auch in diesem Kriege verloren, die bei Korinth durch Nachtheil des Bodens und die beim Lechaion durch Verrätherei. Waker waren auch die, welche den König befreiten, und die Lakedaimonier aus der See vertrieben. Welche alle ich
246 euch jezt ins Andenken bringe, euch aber ziemt solche Männer mit mir zu preisen und zu ehren.

Solches nun sind die Thaten der hier liegenden Männer und der übrigen, welche für den Staat gestorben sind, viele schon und schöne die angeführten, noch mehrere aber und schönere die übergangenen. Denn viele Tage und Nächte würden dem nicht hinreichen, der alles erzählen wollte. Dieser nun gedenkend muſs ihre Nachkommen jedermann ermahnen wie im Kriege, die Ordnung der Vorfahren nemlich nicht zu verlassen noch rükwärts zu weichen aus Feigheit. Also auch ich, ihr Söhne wakerer Männer, ermahne euch jezt, und werde auch künftig, wo ich einen von euch antreffe, ihn erinnern und antreiben, daſs er strebe sich aufs beste zu halten. Jezt aber ist noch meine Schuldigkeit zu sagen, was die Väter uns, falls ihnen selbst etwas begegnen würde, den Hinterbliebenen zu bestellen aufgetragen haben, als sie der Gefahr entgegen gingen. Ich will euch also sagen, was ich von ihnen selbst gehört, und wie sie euch gewiſs jezt gern anreden möchten, wenn es ihnen vergönnt würde, wie ich aus dem was sie damals sagten schlieſsen kann. Ihr müſst also glauben von jenen selbst zu hören, was ich jezt vortrage. Sie sprachen aber so.

O Söhne, daſs ihr von wakeren Vätern seid, zeigt schon dieser jezige Erfolg. Denn da wir

leben konnten nur nicht ehrenvoll, haben wir vorgezogen ehrenvoll zu sterben eher als euch und den Späteren Schmach zu bereiten, und eher als unsern Vätern und dem ganzen früheren Geschlechte Schande zu bringen, überzeugt dafs dem der den Seinigen Schande macht nicht lohnt zu leben, und dafs ihm kein Mensch Freund ist und kein Gott weder auf der Erde noch unter der Erde wenn er gestorben ist. So gebührt nun Euch, unserer Reden eingedenk, was ihr auch immer treiben möget, waker zu treiben, wissend dafs ohne dieses alle Besizungen und alle Bestrebungen nur schlecht sind und verächtlich. Denn auch der Reichthum gereicht dem nicht zur Zierde, der ihn als ein Feiger besizt, denn nur für einen andern ist ein solcher reich, nicht für sich; noch auch erscheint Schönheit und Stärke des Leibes in dem Feigen und Schlechten wohnend als etwas günstiges, sondern ungünstig sind sie, weil sie den Besizer in helleres Licht stellen und seine Feigheit offenbaren. Und jede Erkenntnifs, wenn sie von Gerechtigkeit und
den übrigen Tugenden getrennt ist, zeigt sich 247
nur als Verschlagenheit nicht als Weisheit. Dieserhalb nun versucht zuerst und zulezt überall und auf alle Weise alle Mühe anzuwenden, damit ihr ja uns und die früheren übertreffet durch euern Ruhm; wo nicht so wifst, dafs uns, wenn wir euch an Tugend besiegen, der Sieg Schande bringt, der Verlust aber, wenn wir gegen euch verlieren, Glük und Heil. Am meisten aber würden wir besiegt werden und ihr siegen wenn ihr euch darauf rüsten wolltet, der Vorfahren Ruhm weder zu mifsbrauchen noch zu verbrauchen, wol wissend, dafs es für einen Mann, der etwas zu sein glaubt, nichts unwürdigeres giebt

als sich ehren zu lassen, aber nicht seiner selbst wegen, sondern wegen des Ruhmes der Vorfahren. Denn Ehre zu haben von den Vorfahren her ist für die Nachkommen ein schöner und köstlicher Schaz. Einen Schaz aber von Geld oder Ehre verbrauchen und nicht wieder den Nachkommen hinterlassen das ist unwürdig und unmännlich wegen Mangels selbsteigner Besizthümer und Preiswürdigkeiten. Und strebet ihr nun hiernach, so werdet ihr als Freunde zu Freunden zu uns kommen, wenn auch euch euer bestimmtes Geschik herbringt; seid ihr aber sorglos gewesen und verweichlicht, so wird euch niemand freundlich aufnehmen. Dieses nun sei den Kindern gesagt. Unsern Vätern aber wer noch einen hat, und Müttern muſs man immer tröstlich zusprechen, recht leicht diesen Unfall zu tragen wenn er ihnen begegnet, nicht aber mit ihnen wehklagen; denn sie können nicht noch Eines bedürfen, der die Trauer vermehre, weil dieses schon der ihnen zugestoſsene Unfall selbst hinlänglich zu Wege bringt; sondern um sie auszuheilen und zu sänftigen muſs man sie erinnern, daſs von dem was sie gefleht die Götter das gröſste ihnen erhört haben. Denn nicht unsterbliche Kinder, baten sie, möchten ihnen geboren werden, sondern wakkere und wohlberühmte, welche sie auch erlangt haben als eines der gröſsten Güter. Denn Alles kann nicht leicht einem sterblichen Menschen nach seinem Sinne ausschlagen in seinem Leben. Tragen sie nun das Unglük tapfer, so wird man sehen, daſs sie in der That tapferer Söhne Väter sind und selbst solche; unterliegen sie aber, so werden sie den Verdacht erregen, daſs sie entweder nicht die Unsrigen sind, oder daſs diejenigen, die uns gelobt, nicht

nach der Wahrheit geredet haben. Keines von beiden aber darf sein, sondern sie selbst müssen mehr als Alle unsere Lobredner sein durch die That, indem sie selbst sich zeigen als Männer und Väter von Männern. Denn schon lange hält man das Nichtzuviel für richtig gesagt, und es ist auch wirklich gut gesagt. Denn welchem Menschen alles oder doch das meiste von ihm selbst abhängt, was zu seiner Glükseligkeit führt, und nicht an andern Menschen haftet, so dafs je nachdem diese sich wohl oder übel befinden auch seine Angelegenheiten nothwendig schwanken, dieser ist aufs beste ausgestattet zum Leben, dieser ist der besonnene, dieser der tapfere und verständige; und dieser, mag er 248
Besizungen und Kinder haben oder verlieren, wird am meisten jenem Spruche folgen. Denn weder erfreut noch betrübt wird er zu sehr erscheinen, weil er sich selbst vertraut. Solche aber mögen wir, dafs auch die Unsrigen seien, und wollen und behaupten es, als auch uns selbst zeigen wir jezt als solche, indem wir weder unwillig sind noch uns sehr fürchten wenn wir etwa gegenwärtig sterben müssen. Daher bitten wir auch Väter und Mütter in demselben Sinn ihr übriges Leben zu verbringen, und zu wissen dafs nicht durch Jammern und Wehklagen sie uns am meisten zu Gefallen leben; sondern wenn die Gestorbenen irgend etwas wissen um die Lebenden, werden sie uns so am meisten zuwider sein, wenn sie sich selbst übles zufügen und schwer die Unfälle ertragen, wenn aber leicht und gemäfsigt dann werden sie uns Freude machen. Denn wir werden nun ein solches Ende nehmen, welches für die Menschen das schönste ist, so dafs sie uns mehr

verherrlichen sollten als bejammern. Sorgen sie aber für unsere Weiber und Kinder, und erziehn die und wenden darauf ihren Sinn: so werden sie am leichtesten das Geschik vergessen und schöner und richtiger leben, und auch uns mehr zur Freude. Dieses nun ist genug den unsrigen von uns zu melden. Der Stadt aber möchten wir auftragen, dafs sie sowol für unsere Väter als für unsere Kinder sorge, diese sittig erziehend, jene würdig pflegend im Alter; nun aber wissen wir, dafs wenn wir es ihr auch nicht auftragen, sie doch dafür gehörig sorgen wird.

Dieses also ihr Väter und Kinder der Gebliebenen haben jene uns aufgegeben euch zu vermelden, und ich so treu ich kann vermelde es euch, und bitte selbst noch in jener Namen, die Einen dafs sie die Ihrigen nachahmen, die Andern, dafs sie unbesorgt sein für sich, weil wir schon jeder für sich und von Staatswegen euer Alter pflegen und versorgen werden, wo nur jeder irgend einen antreffen möge der jenen angehört. Die Vorsorge des Staates aber kennt ihr ja selbst, wie er Geseze gegeben hat wegen der Kinder und Erzeuger der im Kriege Gebliebenen und sich ihrer annimmt, und wie vor allen übrigen Bürgern eine Obrigkeit, welche die höchste ist den Auftrag hat zu verhüten, dafs den Vätern und Müttern von diesen nichts un-
249 rechtes widerfahre, die Kinder aber selbst hilft er erziehn, und sorget dafs ihnen ihr Waisenthum mindest möglich fühlbar werde, indem er sich selbst an Vaters Stelle sezt, so lange sie noch Kinder sind, hernach aber wenn sie zur Mannbarkeit gelangt sind, und er sie in ihr Eigenthum entläfst, ihnen dann eine vollständige Rüstung verehrt, um sie hinzuweisen und zu erinnern

an des Vaters Bestrebungen, indem er auch ihnen die Werkzeuge der väterlichen Tugend darreicht, und zugleich der guten Vorbedeutung wegen sie anfängen läſst den väterlichen Heerd kräftig zu beherrschen mit Waffen geschmükt. Die Gebliebenen selbst aber hört er nie auf zu ehren, indem er jegliches Jahr für sie alle gemeinsam das Gebräuchliche vollzieht, was auch jeder Einzelne besonders für sich erlangt, und überdies Kampfspiele einsezt in der körperlichen Stärke und der Reitkunst und der gesammten Musik, und sich ordentlich den Gebliebenen selbst an Erben und Kindesstatt darstellt, den Söhnen aber an Vaters Stelle und den Eltern und dergleichen als Versorger, allen allezeit alle Sorgfalt erweisend. Dieses bedenkend müſst ihr das Schiksal milder ertragen; denn den Todten und den Lebenden werdet ihr so am liebsten sein, und werdet am leichtesten pflegen sowol als gepflegt werden. Nun aber ihr sowol als die übrigen insgesammt, nachdem ihr gemeinsam dem Gesez gemäſs die Gebliebenen betrauert habt, tretet ab.

Dieses also, o Menexenos, ist die Rede der Milesierin Aspasia.

Men. Beim Zeus, o Sokrates, glüklich ist Aspasia, wenn sie eine Frau solche Reden im Stande ist auszuarbeiten!

Sok. Wann du es nicht glaubst, so komm mit mir, so kannst du sie selbst vortragen hören.

Men. Ich bin schon oft mit der Aspasia zusammengewesen, o Sokrates, und weiſs recht gut was für eine Frau sie ist.

Sok. Wie also? bewunderst du sie nicht und weiſst ihr jezt Dank für die Rede?

Men. Gar vielen Dank, o Sokrates, weiſs ich für diese Rede, ihr oder ihm wer sie dir

mitgetheilt hat, und aufserdem vor vielen Andern Dank dir der sie mir gesagt hat.

SOK. Das wäre gut, aber dafs du es mir nur nicht nachsagst, damit ich dir auch in Zukunft noch viele schöne Staatsreden von ihr mittheilen kann.

MEN. Sei ruhig, ich werde dir nichts nachsagen, bringe sie mir nur.

SOM. Das soll geschehen.

HIPPIAS.

DAS
GRÖSSERE GESPRÄCH DIESES NAMENS.

Einleitung.

Der Gegenstand dieses Gespräches ist allerdings rein philosophisch. Denn den Begriff des Schönen zu erklären seinem ganzen Umfange nach, wie er sowol die körperlichen Dinge befaſst als die unkörperlichen, wäre gewiſs sehr der Mühe werth, und eben so wichtig für die Philosophie des Platon, wie der Zwek manches kleineren Gespräches, dem wir seinen Plaz in der groſsen Reihe angewiesen haben. Allein sieht man auf die Behandlung des Gegenstandes: so wird wol niemand sich wundern, das Gespräch nur hier im Anhang zu finden. Denn sie ist so durchaus skeptisch wie nirgend anders; eine Menge verschiedener Erklärungen des Schönen werden vorgenommen und alle widerlegt. Ja wenn man auch alles zusammennimmt, worauf der Leser eben bei der Widerlegung hingeführt wird oder zurük: so sind es nur ein Paar ganz bekannte Säze, daſs nemlich was das Böse vollbringt kein Vermögen sei, sondern nur ein Unvermögen, und daſs das Schöne und Gute nicht dürfen getrennt werden, und eben dies lezte ist das einzige, worüber sich Sokrates deutlich und bestimmt äuſsert. Wegen dieses Mangels an wissenschaftlichem Gehalt nun können wir das Gespräch unter die eigentlich philosophischen

Werke nicht rechnen. So steht es auch in keinem sichtlichen Zusammenhang fortschreitender Entwiklung mit irgend einem andern. Gewifs fällt hiebei jedermann zunächst der Philebos ein; und nur wegen dieser Zusammenstellung, nicht um auch nur entfernt eine Zeit anzudeuten, in welcher der Hippias könnte geschrieben sein, haben wir ihm seinen Plaz hier angewiesen. Im Philebos nemlich spricht sich Platon am deutlichsten aus, sowol über den Zusammenhang des Schönen mit dem Guten, als auch über das Wesen des Schönen selbst, und betrachtet es sowol in seiner sittlichen Bedeutung, als auch nach den ersten Elementen dessen, was wir in körperlichen Dingen schön nennen. Aber niemand wird dort auch nur die mindeste Rükweisung finden auf die hier angestellten Untersuchungen, noch auch irgendwo im Hippias eine nähere Vorbereitung anerkennen auf das, was im Philebos verhandelt wird.

Kurz es mufs wol Jedem einleuchten, dafs von wissenschaftlicher Behandlung des Gegenstandes, des Schönen nemlich, hier kaum die Rede sein kann, so sehr tritt sie zurük, und Jedem wird eben so sicher das ganze Gespräch den Eindruk geben, dafs die polemische Richtung desselben die Hauptsache ist. Zunächst hat diese zwei merkwürdige Erklärungen des Schönen zum Ziel. In der einen, dafs das Schöne das Schikliche sei, erkennt man leicht den Geist der hedonischen Schulen, sofern nemlich für sie auch das Gute nur ein willkührlich festgestelltes, also anständiges und schikliches ist; nur kann man sich wundern, dafs Sokrates hiebei so ganz in einer fast grammatischen Dialektik bleibt, ohne wie er sonst pflegt die Gesinnung welche zum Grunde liegt etwas bitter herauszuheben. Von

der andern Erklärung, das Schöne sei das Angenehme, welches wir durch Gesicht und Gehör aufnehmen, welche allerdings auf dieselben Elemente hinweiset, welche auch Platon im Philebos aufstellt, wäre es sehr merkwürdig zu wissen, wer sie wol zu seiner Zeit grade so vorgetragen, oder ob sie von ihm selbst erdichtet sei, um auf diejenige Eigenschaft des Schönen hinzuweisen, die er im Philebos als das wesentliche davon angiebt. Allein wenn auch diese Erklärung als gar nahe zur Hand liegend gewiſs gegeben worden ist, wenn wir auch den Urheber nicht mehr nachweisen können: so wird man doch unmöglich glauben können, daſs auch das wirklich von Andern gegebene Erklärungen sind, die Platon dem Hippias in den Mund legt vom Golde und von dem schönen Mädchen. Und so muſs wol Jeder sich selbst fragen, wie kommt wol Platon dazu, den nicht unberühmten Sophisten in einem so unerhörten Grade von Dummheit darzustellen, als wäre er nicht einmal im Stande gewesen die Frage, wie ein Wort zu erklären sei, auch nur zu verstehen? Die persönliche Verspottung erscheint hier ohnstreitig weit gröber als irgendwo anders, selbst den Euthydemos nicht ausgenommen, wo die Personen doch wahrscheinlich nicht einmal recht geschichtlich sind, und hätte, so übertrieben als sie ist, ihre Wirkung gewiſs selbst vernichtet.

Diese mit der Geschiklichkeit und Feinheit des Platon nicht recht vereinbare Art oder vielmehr Unart kann vielleicht Manchem Zweifel erregen gegen die Aechtheit des Gespräches. weil man sie allerdings sehr natürlich finden wird bei einem minder gewiegten Nachahmer, welcher fühlte, er müsse es sich leicht machen, wenn ihm die Ironie und die Dialektik seines

Vorbildes einigermafsen gelingen sollte. Und ist der Verdacht einmal aufgeregt, so wird sich gewifs mehreres finden, was ihn zu bestätigen scheint. So gleich im Anfang gefällt sich Sokrates in einer sophistischen Dialektik, die uns aufheben möchte, dafs nicht etwas das was es ist schlecht sein könne, ein Kunststük, welches eines der Männer im Euthydemos nicht unwürdig wäre. Sollte dies Parodie sein auf irgend etwas ähnliches, so sollte man meinen, Platon hätte sie lieber dem Sophisten in den Mund gelegt als dem Sokrates. Dagegen benimmt sich Hippias hiebei mit einem schlichten Verstande, den er hernach nicht recht zu behaupten weifs, und mit einer Mäfsigung, die ihm Sokrates nicht sonderlich vergilt. Dann fällt es gewifs in der Anordnung des Ganzen als etwas sehr fremdes auf, dafs in der ersten Hälfte des Gespräches alle Erklärungen über das Schöne von Hippias ausgehn, und in der lezten wiederum alle von Sokrates, der sich dann auch meist auf eine unnatürlich rasche Art selbst widerlegt, ohne etwa durch den Gang des Gespräches dazu gleichsam gezwungen zu werden, sondern es recht von weitem her darauf anlegend. Endlich ist auch der Scherz mit dem Manne im Hinterhalt, dem Sokrates immer Rechenschaft ablegen mufs, fast etwas zu plump ausgeführt für die Hand des Platon, dafs der Mann ihn schlagen will wie die Aspasia im Menexenos, dafs hernach Sokrates sich selbst mit Namen an dessen Stelle sezt, aber ohne dafs klar wird er habe von Anfang an nur sich gemeint, und so dafs gar keine besondere Wirkung davon hervortritt, und ganz abschmekkend ist es, dafs hernach doch noch wieder dieses dritte vorkommt. Allein diese Gründe sehr ernsthaft geltend machen

wollen könnte doch leicht vorwizig sein; und wir möchten es nicht verantworten dies Gespräch in eine Klasse zu sezen mit denen die wir streng und unbedingt verworfen haben. Die Lustigkeit des Ganzen ist überschwänglich, und wenn man etwas genügsam annimmt, dafs es auf diese vorzüglich sei abgesehen gewesen, dafs aber mancherlei gleichzeitiges unter dem Namen des Hippias sowol als des Sokrates im zweiten Theil gerügt wird: so wird man die Uebertreibungen sowol als die Ausschweifungen der Laune gern verzeihen. Ueberdies aber sieht man leicht, wie überall der Polemik viel Selbstvertheidigung zum Grunde liegt. Das irdene Küchengeräth und der goldene Querl sind recht zum Troz für diejenigen da, die sich über die von geringfügigen Dingen hergenommenen Beispiele lustig machten; und so ist auch jener Aufpasser da als die höchste Spize der bisweilen vorkommenden Manier, dafs Sokrates seine Mitunterredner fragt, was er wol einem andern, der dies oder jenes einwendete, antworten solle. Wer kann nun wissen, wieviel andere persönliche Beziehungen noch hier verborgen sind, durch welche auch manches andere noch schöner ist als es uns erscheint! Auch die unverständigen Erklärungen des Hippias können Parodien sein auf andere ähnliche, oder auf die oberflächliche Art, wie von Vielen das Gute und Schöne ohne in sein wahres Wesen einzudringen in dieses und jenes einzelne gesezt wurde. Warum aber eben Hippias den Namen dazu hergeben mufs, darüber wird wol Niemand Auskunft fordern. Nur das ist fast unwahrscheinlich, dafs Platon ihn zweimal und beidemal in reinem Zwiesprach mit Sokrates zum unglüklichen Helden sollte gewählt haben, zumal beide Gespräche

ohne irgend eine innere Beziehung auf einander sind. Wenn nun eines platonisch sein soll und das andere nicht, so wird doch der Sieg dem gröſseren bleiben. Denn es sind manche Spuren da, daſs bei Abfassung des kleineren der gröſsere vor Augen gelegen. Einzelne spöttelnde Ausfälle gegen den Mann, die der gröſsere mit wenigen Worten abthut, sind in dem kleineren mit unverhältniſsmäſsiger Weitläuftigkeit ausgesponnen, und das Redegastmahl, zu welchem in dem gröſseren Gespräch der Sophist den Sokrates einladet, ist in dem kleineren eben beendiget.

HIPPIAS.

SOKRATES. HIPPIAS.

SOK. Hippias, du herrlicher und weiser, 281
wie seit gar langer Zeit kommst du uns endlich einmal wieder nach Athen!

HIP. Ich hatte eben nicht Muſse, Sokrates. Denn wenn Elis irgend etwas auszurichten hat bei einer andern Stadt, so kommt sie immer unter allen Bürgern zuerst zu mir und wählt mich zum Gesandten, weil sie mich für den besten Beurtheiler und Berichterstatter dessen hält, was von jeder Stadt vorgetragen wird. So bin ich schon oft auch zu andern Städten abgeschikt worden, am meisten aber, und in den meisten und wichtigsten Angelegenheiten nach Lakedaimon. Daher komme ich denn, was dich wundert, nicht häufig in diese Gegenden.

SOK. Soviel hat es auf sich, Hippias, in der That ein weiser und vollkommner Mann sein! Denn du kannst sowol für dich viel Geld von den jungen Leuten ziehn, wofür du ihnen doch noch mehr leistest als du ziehst; als auch wiederum in öffentlichen Angelegenheiten vermagst du deiner Vaterstadt nüzlich zu sein, wie es der muſs der nicht gering geschäzt wer-

den will, sondern in grofsem Ansehen stehen bei den Leuten. Jedoch, o Hippias, was mag wol die Ursache sein, dafs jene Alten, deren Namen so hoch berühmt sind ihrer Weisheit wegen, Pittakos und Bias und Thales der Milesier und auch noch die späteren bis auf den Anaxagoras herab entweder alle oder doch die meisten sich aller Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben?

Hip. Was anders meinst du wol, Sokrates, als dafs sie es nicht fähig waren, und nicht geschikt beides mit ihrer Einsicht zu umfassen, die gemeinsamen Angelegenheiten und ihre besonderen.

Sok. Also, beim Zeus, sollen wir, wie die anderen Künste zugenommen haben und mit den heutigen Meistern verglichen die alten nur schlecht sind, eben so auch von eurer, der Sophisten, Kunst sagen, dafs sie fortgeschritten ist, und dafs die alten Weisen gegen euch nur schlecht sind?

Hip. Allerdings vollkommen richtig ist das.

Sok. Wenn uns also jezt Bias wieder auf-
282 lebte, so würde er lächerlich erscheinen neben euch; eben wie die Bildhauer sagen, dafs wenn Dädalos jezt lebte und dergleichen Werke bildete, als durch welche er berühmt geworden ist, man ihn auslachen würde?

Hip. Es verhält sich allerdings, Sokrates, so wie du sagst. Indefs pflege ich meines Theils die Alten und die vor uns waren auch vor den jezigen und mehr als sie zu preisen, aus Scheu vor der Abgunst der Lebenden und aus Furcht vor dem Zorn der Verstorbenen.

Sok. Ganz richtig, o Hippias, meinst und bedenkst du es wie mir scheint. Und ich mufs es dir bezeugen, dafs du Recht hast und dafs

eure Kunst wirklich so weit fortgeschritten ist, daſs ihr nun auch die öffentlichen Angelegenheiten zu behandeln versteht neben euren besonderen. Denn da ist der Sophist Gorgias der Leontiner hieher gekommen von Staatswegen von Hause als Gesandter, also doch als der tüchtigste unter allen Leontinern um die öffentlichen Angelegenheiten zu betreiben, und hat sich sowol den Ruhm erworben vor dem Volke ganz vortreflich gesprochen zu haben, als auch dadurch daſs er sich anderwärts hören läſst, und den Jünglingen Unterricht giebt, vieles Geld verdient und empfangen in dieser Stadt. Auch wenn du willst unser Freund Prodikos ist nicht nur sonst öfters in öffentlichen Angelegenheiten hier gewesen, sondern auch noch das leztemal ganz neuerlich kam er von Staatswegen aus Kea, und hat sich nicht nur durch eine Rede vor dem Rathe groſsen Ruhm erworben, sondern ebenfalls auch vor Andern sich hören lassen, und die Jünglinge um sich versammelt, und damit wer weiſs wieviel Geld gewonnen. Von jenen Alten aber begehrte keiner je Geld zu verdienen als Lohn noch auch sich hören zu lassen vor allerlei Leuten mit seiner Weisheit. So einfältig waren sie, und merkten nicht einmal wieviel das Geld werth wäre. Diese beiden aber haben Jeder mehr Geld mit ihrer Weisheit verdient als irgend ein anderer Meister welcher Kunst du willst, und noch vor ihnen Protagoras ebenfalls.

Hip. Du weiſst noch gar nicht das rechte von dieser Sache, Sokrates. Denn wenn du wüſstest, wieviel Geld ich verdient habe, würdest du dich erst wundern. Anderes übergehe ich, aber ich kam einst nach Sikelien als eben Protagoras sich dort aufhielt der sehr berühmt

und älter war als ich, und dort habe ich, der viel jüngere, in ganz kurzer Zeit mehr als hundert und funfzig Minen verdient, ja in einem einzigen ganz kleinen Städtchen Inykos mehr als zwanzig Minen. Und dies brachte ich mit nach Hause als ich zurükkam, und gab es meinem Vater, so daſs er und alle meine Landsleute sich wunderten und erstaunten. Ja ich glaube daſs ich mehr Geld verdient habe als welche zwei Sophisten du sonst willst zusammen.

Sok. Das ist ja ein herrlicher und groſser Beweis der Weisheit, Hippias, deiner eigenen
283 sowol wie überhaupt der unserer jezigen Männer, wie weit sie die Alten übertreffen. Denn die früheren beschreibt man doch als sehr dumm nach deiner Rede. Gleich dem Anaxagoras, sagt man, sei ganz das Gegentheil begegnet wie Euch; er habe nemlich ein groſses Vermögen, was ihm hinterlassen worden, ganz vernachläſsigt und alles verloren, so unverständig habe er die Weisheit getrieben. Und ähnliches erzählt man auch von Andern unter den Alten. Dies dünkt mich also ein schöner Beweis den du beibringst für die heutige Weisheit im Vergleich mit der früheren, und Viele sind gewiſs derselben Meinung, daſs nemlich der Weise vorzüglich müsse für sich selbst weise sein. Und davon ist ja die natürliche Erklärung, wer das meiste Geld verdient. Doch hievon sei es nun genug. Das sage mir aber, wo hast du wol das meiste Geld verdient unter allen Städten in die du zu gehen pflegst? Doch wol gewiſs in Lakedaimon, wo du auch am öftersten warst?

Hip. Nein, beim Zeus, Sokrates.

Sok. Wie denn? wol gar am wenigsten?

Hip. Ganz und gar nichts niemals.

Sok. Wunderbar ist ja das und unbegreiflich, o Hippias. Denn sage mir doch, ist deine Weisheit nicht eine solche, daſs sie die welche mit ihr umgehen und sie erlernen in der Tugend weiter bringt?

Hip. Gar sehr, Sokrates.

Sok. Also der Inykiner Söhne konntest du wol besser machen, bei den Spartanern aber vermochtest du es nicht?

Hip. Das nun ganz und gar nicht.

Sok. Also haben wol die Sikelier Lust besser zu werden, die Lakedaimonier aber nicht?

Hip. Auf alle Weise, o Sokrates, auch die Lakedaimonier.

Sok. So vermieden sie wol aus Geldmangel deinen Umgang?

Hip. Keineswegs; denn dessen haben sie genug.

Sok. Was kann das also wol sein, daſs obschon sie Lust haben und auch Geld, und du im Stande bist ihnen den gröſsten Nuzen zu schaffen, sie dich nicht mit Geld beladen entlassen? Aber wie ist es damit, ob nicht die Lakedaimonier ihre Söhne selbst besser als du unterrichten mögen? Oder wollen wir dies so erklären, und giebst du es zu?

Hip. Nicht im mindesten.

Sok. Warst du nun in Lakedaimon nicht im Stande die jungen Leute zu überreden, daſs sie durch den Umgang mit dir bessere Fortschritte in der Tugend machen würden, als durch den mit den Ihrigen, oder vermochtest du nicht ihre Väter zu überreden, daſs sie lieber dir ihre Söhne übergeben müſsten, als sich ihrer selbst annehmen, wenn ihnen irgend an ihnen gelegen wäre? Denn miſsgönnt werden

sie es doch wol ihren Söhnen nicht haben, daſs sie so vortreflich würden als möglich?

Hip. Das glaube ich wol nicht, daſs sie es ihnen miſsgönnten!

Sok. Und gut regiert ist doch Lakedaimon?

Hip. Wie sollte es nicht.

Sok. Und in wohl regierten Staaten ist doch
284 das allergeachtetste die Tugend?

Hip. Freilich.

Sok. Und eben sie verstehst du besser als irgend Jemand andern Menschen beizubringen?

Hip. Bei weitem besser.

Sok. Wer nun am besten verstände die Reitkunst zu lehren, würde der nicht unter allen hellenischen Ländern am meisten in Thessalien geehrt und belohnt werden, und wo man sich sonst auf diese Sache vorzüglich legte?

Hip. Wahrscheinlich doch.

Sok. Und wer diejenigen Kenntnisse beizubringen weiſs, die am meisten förderlich sind zur Tugend, der wird nicht in Lakedaimon am meisten geehrt werden, und das meiste Geld verdienen wenn er will, und in andern hellenischen Städten welche gut regiert werden, sondern mehr meinst du, in Sikelien, Freund, und in Inykos? Das sollen wir glauben, Hippias? Denn wenn du es befiehlst, muſs man es glauben.

Hip. Es ist eben nicht hergebracht bei den Lakedaimoniern, o Sokrates, an ihren Einrichtungen zu rühren oder anders als nach der bestehenden Weise ihre Söhne zu unterrichten.

Sok. Wie sagst du? es ist nicht hergebracht bei den Lakedaimoniern richtig zu handeln, sondern Fehler zu begehen?

Hip. Das möchte ich nicht behaupten, Sokrates.

Sok. Würden sie denn nicht richtig handeln, wenn sie ihre jungen Leute besser und nicht schlechter unterrichteten?

Hip. Richtig allerdings: allein einen ausländischen Unterricht ist bei ihnen nicht gesezlich zu geben. Denn das wisse nur, wenn irgend jemand jemals dort mit dem Unterricht der Jugend Geld verdient hätte: so würde ich bei weitem das meiste verdient haben. Sie mögen mich wenigstens sehr gern reden hören und loben mich. Aber wie gesagt, das Gesez gestattet es nicht.

Sok. Das Gesez aber, Hippias, meinst du denn das sei ein Verderben für den Staat oder ein Nuzen?

Hip. Gegeben wird das Gesez, glaube ich, allerdings des Nuzens wegen, bisweilen aber schadet doch, wenn es schlecht gegeben wird, auch das Gesez.

Sok. Wie? die die Geseze anordnen, sezen die sie nicht ein als das gröſste Gut für den Staat, und ist es nicht ohne dieses unmöglich, in guter Ordnung zu leben?

Hip. Ganz recht.

Sok. Wenn also die, welche unternehmen Geseze zu geben, das Gute verfehlen; so haben sie ja auch das Gesez und das Gesezliche verfehlt. Oder wie meinst du?

Hip. Wenn man es recht genau nimmt, Sokrates, ist es allerdings so; allein die Menschen pflegen doch nicht so zu reden.

Sok. Welche, Hippias, die Kundigen oder die Unkundigen?

Hip. Die Leute.

Sok. Sind diese wol des Wahren kundig, die Leute?

Hip. Wohl nicht.

Sok. Aber die Kundigen werden doch wol gewiſs das nüzlichere für in Wahrheit gesezmäſsiger als das unnüzere halten, und zwar allen Menschen. Oder giebst du das nicht zu?

Hip. Für in Wahrheit gesezmäſsiger, ja das gebe ich zu.

Sok. Und es ist doch und verhält sich wirklich so, wie die Kundigen dafür halten?

Hip. Allerdings.

286 Sok. Nun ist es ja aber für die Lakedaimonier wie du behauptest nüzlicher, nach deiner obgleich ausländischen Anweisung erzogen zu werden, als nach der einheimischen.

Hip. Und darin habe ich gewiſs Recht.

Sok. Und daſs das Nüzlichere auch das gesezmäſsigere ist, auch dieses behauptest du, Hippias?

Hip. Das sagte ich.

Sok. Nach deiner Rede also ist es für die Söhne der Lakedaimonier auch gesezmäſsiger von dem Hippias unterwiesen zu werden, von ihren Vätern aber, das wäre das gesezwidrigere, wenn sie doch in der That durch dich werden besser gefördert werden.

Hip. Das werden sie warlich besser, Sokrates.

Sok. Gesezwidrig also handeln die Lakedaimonier, wenn sie dir nicht Geld geben und dir ihre Söhne überlassen.

Hip. Das gebe ich zu; denn du scheinst zu meinem Vortheil zu reden, und dem darf ich ja nicht widersprechen.

Sok. Als gesezwidrige also finden wir die Lakedaimonier, und zwar in den wichtigsten Dingen, da sie doch sonst für die rechtlichsten gelten. Und dich also bei den Göttern loben sie, o Hippias, und hören dich gern reden, wovon

doch? Oder gewiſs davon, was du am besten verstehst, von den Sternen und dem was am Himmel vorgeht?

HIP. Keinesweges. Das mögen sie gar nicht leiden.

SOK. Aber von der Meſskunst mögen sie gern etwas hören?

HIP. Mitnichten. Denn Viele von ihnen, um es mit einem Worte zu sagen, können nicht einmal zählen.

SOK. Daran ist also nicht zu denken, daſs sie dir zuhören sollten, wenn du dich in schwierigen Rechnungen zeigest?

HIP. Gar nicht, beim Zeus.

SOK. Aber jenes was unter allen Menschen du am genauesten zu bestimmen verstehst, von den Eigenschaften der Buchstaben und Sylben, der Tonverhältnisse und Sylbenmaſse?

HIP. Was sprichst du Guter von Tonverhältnissen und Buchstaben?

SOK. Aber was ist es denn, wobei sie dir gern zuhören und weshalb sie dich loben? Sage es mir doch selbst, da ich es nicht finde.

HIP. Wenn ich ihnen spreche von den Geschlechtern der Heroen sowol als der Menschen, und von den Niederlassungen, wie vor alters die Städte sind angelegt worden, und alles überhaupt was zu den Alterthümern gehört das hören sie am liebsten; so daſs ich um ihretwillen genöthigt worden bin dergleichen Dinge zu erforschen und einzulernen.

SOK. Beim Zeus, Hippias, da ist es ja ein Glükk für dich, daſs es den Lakedaimoniern nicht auch Vergnügen macht, wenn ihnen jemand alle unsere Archonten vom Solon an herzählt. Denn sonst hättest du viel Mühe um sie zu lernen.

Hip. Woher, Sokrates? Wenn ich funfzig Namen Einmal höre, will ich sie behalten.

Sok. Das ist wahr! ich bedachte nicht dafs du auch die Gedächtnifskunst besizest, und merke nun wol, dafs die Lakedaimonier Recht haben dich gern zu hören da du soviel weifst, und dafs sie sich deiner bedienen wie die Kinder der alten Mütterchen um ihnen allerlei anmuthiges zu erzählen.

Hip. Ja, aber beim Zeus, Sokrates, auch von allen löblichen und schönen Kenntnissen und Fertigkeiten, deren sich die Jugend befleifsigen müsse, habe ich noch neuerlich dort mit grofsem Ruhme gesprochen. Denn ich habe eine gar herrliche Rede darüber aufgesezt, die auch sonst, besonders aber was die Worte betrift, vortreflich gestellt ist. Die Einkleidung und der Anfang der Rede aber ist so. Nachdem Troja eingenommen worden, heifst es in der Rede, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, welches die rechten Uebungen wären, die ein junger Mann üben müsse um zu grofsem Ruhme zu gelangen. Darauf wird denn Nestor redend eingeführt und giebt ihm gar viel löbliches und gar schönes an die Hand. Diese Rede habe ich dort vorgetragen und werde sie auch hier vortragen übermorgen in des Pheidostratos Schule und noch viel anderes hörenswürdiges. Denn Eudikos der Sohn des Apemantos hat mich hierum gebeten. Stelle du dich nur auch ein und bringe noch Andere mit die auch im Stande sind was geredet wird zu beurtheilen.

Sok. Das soll geschehen so Gott will, Hippias. Jezt aber beantworte mir nur ein weniges hiervon, was du mir gar zur schönen Stunde in Erinnerung gebracht hast. Denn neulich bester Mann hat mich Einer recht in

Verlegenheit gesezt, als ich an gewissen Reden einiges tadelte als schlecht, anderes lobte als schön, indem er mich, und das ganz spöttisch, so etwa fragte, Aber woher Sokrates, weifst du mir denn was schön ist und was schlecht? Denn sprich, könntest du wol sagen was das Schöne ist? Da ward ich mit meiner Unfähigkeit verlegen, und wufste nicht gehörigerweise zu antworten. Wie ich nun weggegangen war aus der Versammlung schmähte und zürnte ich mir selbst und drohte, dafs wo ich zuerst einem von euch Weisen begegnete, den wollte ich hierüber hören, und wenn ich es wohl aufgefafst und durchgedacht hätte, wollte ich wieder zu dem Frager hingehn um die Rede durchzufechten. Nun kamst du mir also, wie gesagt, ganz gelegen, und belehre mich nur gründlich über das Schöne selbst was es ist, und suche es mir so genau als möglich zu beantworten, damit ich nicht, wenn ich das zweite Mal wieder zu Schanden werde, mir Gelächter bereite. Denn du weifst es gewifs genau, und es ist wol nur etwas geringes unter den vielen Kenntnissen die du besitzest.

Hip. Etwas gar geringes, o Sokrates, und nichts werth mufs ich dir sagen.

Sok. Also werde ich es leicht lernen, und niemand wird mich mehr widerlegen.

Hip. Niemand gewifs, sonst bestände ich mit meiner Sache schlecht, und es wäre gar nichts damit.

Sok. Herrlich bei der Hera, Hippias, wenn 287
wir den Mann bezwängen. Aber hindert es dich wol nicht, wenn ich es jenem nachthue, und wenn du mir geantwortet hast, der Rede etwas anzuhaben suche, damit du es mir desto gründlicher beibringest? Denn vielleicht verstehe ich mich etwas auf Einwendungen; wenn

es dir also keinen Unterschied macht, so will ich dir Einwendungen machen, damit ich desto fester und sicherer werde in der Sache.

Hip. Thue das nur. Denn wie ich schon sagte, diese Frage ist gar nichts grofses, und ich wollte dich viel schwereres als dieses beantworten lehren, so dafs dich kein Mensch sollte widerlegen können.

Sok. O welche herrliche Verheifsung! Wolan denn weil du es so willst, so lafs mich so gut als möglich jenen vorstellen und versuchen dich zu fragen. Wenn du ihm also jene Rede vorgetragen hättest, deren du erwähnst, die von den schönen Uebungen und Kenntnissen; so würde er dich, wenn du geendiget hättest, nach nichts anderem eher fragen als eben nach dem Schönen, denn das ist so seine Art, und würde sagen, o Fremdling aus Elis, sind nicht die Gerechten durch die Gerechtigkeit gerecht? Antworte also Hippias, als ob jener dich fragte.

Hip. Ich werde antworten, Allerdings durch die Gerechtigkeit.

Sok. Also ist dieses doch etwas, die Gerechtigkeit?

Hip. Freilich.

Sok. Und die Weisen sind durch die Weisheit weise, und alles gute durch das Gute gut?

Hip. Wie anders?

Sok. So nemlich dafs dieses alles etwas ist, und keinesweges doch dafs es nichts wäre?

Hip. Freilich, dafs es etwas ist!

Sok. Ist also nicht auch alles schöne durch das Schöne schön?

Hip. Ja durch das Schöne.

Sok. Welches also doch auch etwas ist?

Hip. Allerdings etwas. Aber was will er nur?

Sok. So sage mir denn, Fremdling, wird er sprechen, was ist denn dieses, das Schöne?

Hip. Will der nun nicht wissen, wer dieses fragt, Sokrates, was schön ist?

Sok. Nein dünkt mich; sondern was das Schöne ist, Hippias.

Hip. Und wie ist denn dies verschieden von jenem?

Sok. Dünkt es dich etwa gar nicht verschieden?

Hip. Nein gar nicht.

Sok. Du weiſst es freilich gewiſs besser. Indeſs sieh nur Guter, er fragt dich ja nicht was schön ist, sondern was das Schöne ist.

Hip. Ich verstehe Guter, und ich will ihm beantworten was das Schöne ist, und er soll gewiſs nichts dagegen haben. Nemlich wisse nur, Sokrates, wenn ich es dir recht sagen soll, ein schönes Mädchen ist schön.

Sok. Herrlich, o Hippias, beim Zeus, und sehr annehmlich hast du geantwortet. Also nicht wahr, wenn ich dies antworte, werde ich die Frage beantwortet haben, und zwar richtig, und werde nicht widerlegt werden?

Hip. Wie sollte dir wol widerlegt werden, 288
o Sokrates, was Alle eben so meinen, und wovon dir alle die es hören einzeugen werden, daſs es recht ist?

Sok. Wohl! Freilich auch! Aber laſs mich doch, Hippias, noch einmal für mich selbst überdenken was du sagst. Jener wird mich so ohngefähr fragen, Komm Sokrates, und antworte mir. Alles das was du schön nennst, wird wenn das Schöne selbst was doch ist schön sein? Und darauf werde ich antworten, wenn eine schöne Jungfrau schön ist wodurch alles jenes schön ist.

Hip. Glaubst du also, er werde wagen dich zu widerlegen, daſs das nicht schön ist was du anführst, oder wenn er es wagte, werde er sich nicht lächerlich machen?

Sok. Daſs er es wagen wird, Bester, weiſs ich gewiſs; ob er sich aber wenn er es wagt lächerlich machen wird, das muſs die Sache zeigen. Was er indeſs sprechen wird, will ich dir wol sagen.

Hip. So sage es denn.

Sok. Wie sinnreich du bist, Sokrates! wird er sagen. Eine schöne Stutte aber, ist die nicht schön, die doch der Gott selbst im Orakel gelobt hat? Was sollen wir sagen, Hippias? Müssen wir nicht sagen auch eine Stutte sei schön, eine schöne nemlich? Denn wie wollten wir es wagen zu läugnen, daſs etwas schönes nicht schön sei?

Hip. Du hast Recht, Sokrates, und ganz richtig hat auch der Gott dieses gesagt. Denn sehr schöne Stutten giebt es bei uns.

Sok. Wohl, wird er also sagen. Aber wie eine schöne Leier, ist die nicht schön? Sollen wir es bejahen, Hippias?

Hip. Ja.

Sok. Darauf, ich kann es mir recht denken, denn ich kenne seine Weise, wird er sagen, Aber du Bester; wie? eine schöne Kanne ist die nicht schön?

Hip. O Sokrates, wer ist der Mensch? Wie ungeschliffen muſs er sein, daſs er so gemeine Dinge vorzubringen wagt bei einer ernsthaften Sache?

Sok. Es ist eben so einer, Hippias, gar kein feiner Mann, sondern so aus dem Haufen, der sich um nichts kümmert als um das Wahre. Aber antworten müssen wir ihm doch schon,

und also trage ich vor, Wenn die Kanne von einem guten Töpfer gedreht ist hübsch glatt und rund und dann schön gebrannt,, wie es solche schöne Kannen giebt zweihenklige von denen die sechs Maafs halten, welche sehr schön sind, wenn er eine solche Kanne meint, werden wir wol gestehen müssen, dafs sie schön ist. Denn wie sollten wir sagen, dafs etwas schönes nicht schön sei?

Hip. Das wollen wir auch nicht, Sokrates.

Sok. Also, wird er sagen, auch eine schöne Kanne ist schön? Antworte.

Hip. Allein, o Sokrates, es verhält sich glaube ich so. Auch ein solches Gefäfs ist freilich schön, wenn es schön gearbeitet ist; aber die ganze Sache verdient nicht mit gerechnet zu werden als etwas schönes im Vergleich mit Pferden, Mädchen und allem sonstigem schönen.

Sok. Wohl! Nun verstehe ich, Hippias, 289
dafs wir dem welcher dergleichen fragt so entgegnen müssen. Weifst du denn nicht Mensch, dafs Herakleitos Recht hat, dafs der schönste Affe häfslich ist mit dem menschlichen Geschlecht verglichen? und so ist auch die schönste Kanne häfslich mit Mädchen verglichen, wie der weise Hippias sagt. Nicht so, Hippias?

Hip. Ganz vortreflich, o Sokrates, hast du da geantwortet.

Sok. Höre nur. Hierauf nemlich weifs ich gewifs wird er sagen, Wie aber, Sokrates, wenn Jemand nun die Mädchen im Allgemeinen mit den Göttinnen vergliche, wird es ihnen nicht eben so ergehen, wie den Kannen im Vergleich mit den Mädchen? Wird nicht das schönste Mädchen häfslich erscheinen? Oder sagt nicht Herakleitos, den du selbst angeführt hast, ganz dasselbige, dafs der weiseste Mensch gegen Gott

nur als ein Affe erscheinen wird, sowol an Weisheit als Schönheit und allem übrigen? Sollen wir das zugeben, Hippias, daſs das schönste Mädchen mit Göttinnen verglichen häſslich ist?

Hip. Wer könnte dem wol widersprechen, Sokrates?

Sok. Wenn wir ihm nun das zugeben, wird er lachen und sagen, Besinnst du dich wol, Sokrates, was du bist gefragt worden? — Freilich werde ich sagen, was nemlich das Schöne selbst eigentlich ist. — Und also, wird er sagen, nach dem Schönen gefragt antwortest du etwas, was wie du selbst sagst um nichts mehr schön ist als häſslich? — Das scheint freilich, werde ich sagen. Oder was räthst du mir, Lieber, daſs ich sagen soll?

Hip. Dasselbe, rathe ich. Denn daſs das menschliche Geschlecht im Vergleich mit den Göttern nicht schön ist, darin hat er ganz recht.

Sok. Wenn ich dich nun von Anfang an gefragt hätte, wird er sagen, was ist wol schön und auch häſslich, und du hättest mir eben so geantwortet; hättest du dann nicht recht geantwortet? Und dünkt dich noch immer das Schöne selbst, wodurch alles andere geschmükt wird und als schön erscheint, wenn jener Begriff ihm zukommt, dünkt dich das noch immer ein Mädchen zu sein oder ein Pferd oder eine Leier?

Hip. Aber Sokrates, wenn er darnach fragt, das ist ja am allerleichtesten zu beantworten, was das Schöne ist wodurch alles geschmükt wird, und wenn jenes ihm zukommt als schön erscheint. Der Mensch ist gewiſs ganz einfältig und versteht nichts von schönen Sachen. Denn wenn du ihm antwortest, Dieses Schöne, wonach du fragst, ist nichts anders als das Gold; so wird er in die Enge gebracht sein

und nicht weiter versuchen dich zu widerlegen. Denn das wissen wir ja Alle, daſs wo dieses nur hinkommt, alles wenn es auch vorher noch so häſslich war, schön erscheint, wenn es durch Gold geschmükt ist.

Sok. Du kennst den Mann nicht, Hippias, wie unartig er ist und nicht etwas annimmt.

Hip. Wie so das, Sokrates? Denn was richtig gesagt ist muſs er doch annehmen, oder wenn er es nicht annimmt macht er sich lächerlich.

Sok. Doch aber wird er gewiſs diese Ant- 290
wort, o Bester, nicht nur nicht annehmen, sondern mich gar durchziehen und sagen, Du ganz Vernagelter, hältst du etwa den Pheidias für einen schlechten Meister? — Da werde ich, denke ich, sagen, das thäte ich keinesweges.

Hip. Und daran wirst du ganz recht sagen, o Sokrates.

Sok. Ganz recht freilich. Aber wenn ich dann zugegeben habe, daſs Pheidias ein treflicher Künstler ist; wird jener sagen, Und du glaubst also, daſs Pheidias das Schöne was du mir nennst nicht gekannt habe? — Da werde ich fragen, Wie so? — Weil er, so wird er antworten, seiner Athene die Augen nicht golden gemacht hat, auch sonst weder das Angesicht noch Hände und Füſse, wenn es doch golden am schönsten würde erschienen sein, sondern elfenbeinern. Offenbar hat er das aus Einfalt verfehlt, weil er nicht wuſste, daſs Gold das ist, was alles schön macht, wo es hinkommt. Wenn er nun das sagt, was sollen wir ihm antworten, Hippias?

Hip. Das ist nicht schwer. Wir wollen sagen, er hätte recht gethan. Denn Elfenbeinernes, denke ich, ist auch schön.

Sok. Weshalb aber, wird er dann sagen, hat er nicht das Innere der Augen auch elfenbeinern gemacht sondern steinern, und einen soviel nur möglich dem Elfenbein ähnlichen Stein dazu aufgefunden. Ist etwa auch ein schöner Stein schön? Sollen wir das bejahen, Hippias?

Hip. Wir wollen es bejahen, wenn er nemlich schiklich ist.

Sok. Wenn aber nicht schiklich, dann häſslich? Soll ich das zugeben, oder nicht?

Hip. Gieb es zu, wenn er nicht schiklich ist.

Sok. Wie aber das Elfenbein und das Gold, wird er sagen, du Weiser, werden nicht auch diese nur wenn sie sich schikken, machen daſs etwas schön erscheint, wenn aber nicht, häſslich? — Wollen wir das läugnen, oder wollen wir gestehen, daran habe er Recht?

Hip. Das können wir ja zugeben, daſs was sich für jedes schikt das macht jedes schön.

Sok. Wenn nun aber Jemand, wird er sagen, in der schönen Kanne, von der wir vorher sprachen, schönen Hirsebrei kocht, schikt sich dann ein goldener Querl hinein oder einer von Feigenholz?

Hip. Herakles, was für ein Mensch ist das, Sokrates! Willst du mir nicht sagen wer er ist?

Sok. Du kennst ihn ja doch nicht, wenn ich dir auch den Namen sage.

Hip. Dafür kenne ich ihn doch nun schon, daſs es ein dummer Mensch ist.

Sok. Krittlich ist er gar sehr, Hippias. Aber doch, welcher Querl, wollen wir sagen, schikke sich für den Hirsebrei und die Kanne? Offenbar doch der von Feigenholz? Denn er giebt nicht nur dem Hirsebrei einen besseren

Geruch, Freund, sondern zugleich sind wir auch sicher, daſs er uns nicht die Kanne zerschlägt und den Hirsebrei verschüttet und das Feuer auslöscht, und die welche bewirthet werden sollen um ein gar schönes Gemüse bringt. 291
Der goldene aber könnte das alles thun; so daſs mich dünkt, wir müssen sagen, der Querl von Feigenholz schikke sich besser als der goldene, wenn du nicht etwas anderes meinst.

Hip. Freilich schikt sich der besser, Sokrates; aber ich möchte doch mit einem Menschen kein Gespräch führen, der nach solchen Dingen fragt.

Sok. Da hast du auch Recht, Lieber. Denn für dich schikt es sich wol nicht dich mit solchen Wörtern zu befassen, der du so schön bekleidet bist, und so schön beschuht, und berühmt in jeder Art von Weisheit unter allen Hellenen, mir aber macht es nichts aus mich mit dem Menschen abzugeben. Lehre du mich also nur ein, und antworte mir zu Liebe. — Wenn also der von Feigenholz sich besser schikt als der goldene, wird der Mensch sagen, so muſs er ja wol auch schöner sein, da du ja einmal zugegeben hast, o Sokrates, daſs das schikliche schöner ist als das nicht schikliche? Also wollen wir zugeben, Hippias, der von Feigenholz sei schöner als der goldene?

Hip. Soll ich dir sagen, Sokrates, was du sagen muſst daſs das Schöne sei, um ihn von allen diesen Weitläuftigkeiten abzubringen?

Sok. Allerdings; nur ja nicht bevor du mir erst gesagt hast, welcher von den beiden Querlen, von denen ich vorhin sagte, ich antworten soll, daſs der schikliche und schönere sei?

Hip. Wenn du willst, so antworte ihm denn, der aus Feigenholz gearbeitete.

Sok. Nun sage mir also was du eben sagen wolltest. Denn aus dieser Antwort die ich geben soll, dafs das Schöne Gold sei, kommt mir wie es scheint heraus, dafs Gold um nichts schöner ist als ein Stükk Feigenholz. Jezt aber, was willst du wiederum erklären, dafs das Schöne sei?

Hip. Das will ich dir sagen. Denn du dünkst mich darauf auszugehn, ein solches Schönes zu antworten, was niemals irgendwo irgend jemanden häfslich erscheinen kann.

Sok. Eben das, Hippias, und izt hast du es recht getroffen.

Hip. So höre denn. Und merke dir, dafs wenn hiegegen Jemand noch etwas einzuwenden hat, ich dann sagen will, dafs ich gar nichts verstehe.

Sok. Sage es nur geschwind bei den Göttern.

Hip. Ich sage also, dafs es immer für Jeden und überall das schönste ist wenn ein Mann, reich gesund geehrt unter den Hellenen in einem hohen Alter, und nachdem er seine verstorbenen Eltern ansehnlich bestattet, selbst wiederum von seinen Kindern schön und prachtvoll begraben wird.

Sok. Ho ho! Hippias, warlich wunderbar und herrlich und deiner würdig hast du da gesprochen! Und, bei der Hera, ich freue mich über dich. Denn du scheinst mit dem besten Willen soviel du nur vermagst mir zu Hülfe zu kommen. Allein den Mann treffen wir doch nicht; sondern nun wird er uns erst am ärgsten auslachen, das wisse nur.

Hip. Das wäre doch ein schlechtes Lachen, Sokrates. Denn wenn er hiegegen zwar

nichts zu sagen weiſs, aber doch lacht: so lacht 292
er sich selbst aus, und wird von Allen die zugegen sind belacht werden.

Sok. Vielleicht steht es so; vielleicht aber wird er mich, wie mir ahndet, über diese Antwort am Ende nicht nur auslachen —

Hip. Sondern was denn?

Sok. Ja wenn er zufällig einen Stokk hat, und ich mich nicht hüte und ihm aus dem Wege gehe, so wird er suchen mir tüchtig beizukommen.

Hip. Was sagst du? Ist der Mensch dein Herr, daſs er so etwas thun kann, ohne daſs es ihm übel bekomme und er Strafe leiden müsse? Oder giebt es kein Recht in eurer Stadt, sondern man leidet, daſs die Bürger einander unrechtmäſsigerweise schlagen?

Sok. Gar nicht leidet man das.

Hip. So muſs er ja gestraft werden, wenn er dich ohne Ursache schlägt.

Sok. Das dünkt mich nur gar nicht, Hippias, wenn ich so antworte, sondern sehr mit Recht.

Hip. Nun so glaube ich es denn auch, Sokrates, da du es ja selbst meinst.

Sok. Soll ich dir nun sagen, weshalb ich glaube, daſs ich mit Recht geschlagen würde, wenn ich so antwortete? Oder willst du mich auch ungehört schlagen, oder willst du Rede annehmen?

Hip. Das wäre ja arg, Sokrates, wenn ich das nicht thäte. Wie meinst du es also?

Sok. Ich will es dir sagen auf dieselbe Art wie nur eben, indem ich jenen nachahme, damit ich nicht zu dir so rede, wie er mich gewiſs anlassen wird in harten und bösen Worten. Denn wisse nur, so wird er sprechen, Sage

mir doch, Sokrates, glaubst du ungerechterweise Schläge zu bekommen, der du mir einen so langen Dithyramben vorsingst, und dabei gar unmusikalisch von der Frage weit abspringst? — Wie so? werde ich fragen. — Wie? wird er sagen, kannst du dich denn nicht erinnern, dafs ich nach dem Schönen selbst fragte, wodurch allem bei dem es sich befindet dieses zukommt, dafs es schön ist, es sei nun Stein oder Holz Mensch oder Gott und so auch jede Handlung und jede Fertigkeit? Denn nach der Schönheit selbst frage ich dich ja, Mensch, und ich könnte ja nicht mehr schreien, wenn du auch ein Stein wärest, der bei mir säfse, und zwar ein Mühlstein ohne Ohren und ohne Hirn. — Würdest du wol nicht böse werden, Hippias, wenn ich in Furcht gejagt hierauf dieses sagte? „Aber Hippias sagt doch, ohnerachtet ich ihn eben so gefragt habe wie du mich, dafs dieses das Schöne sei, was immer und für Alle schön ist. Was sagst du nun?“ wirst du böse werden wenn ich dieses sage?

Hip. Das weifs ich doch gewifs, Sokrates, dafs das was ich sagte an Allen schön ist und so erscheinen wird.

Sok. Ob es aber auch seyn wird? wird jener sagen. Denn das Schöne ist doch immer schön?

Hip. Freilich.

Sok. Also auch war? wird er sagen.

Hip. Auch war.

Sok. Auch für den Achilles also, wird er fragen, sagte der Fremde aus Elis, dafs es schön sei, nach seinen Ahnen begraben zu werden, und für seinen Grofsvater Aiakos und für die
293 Andern, die von den Göttern abstammen, und für die Götter selbst?

Hip. Was ist das wieder? in die Grube mit ihm! die Fragen des Menschen sind ja ganz frevelhaft!

Sok. Aber wie? wenn ein Anderer fragt, zu sagen, daſs es sich so verhält, ist das nicht eben so frevelhaft?

Hip. Vielleicht wol.

Sok. Vielleicht also bist du der, wird er sagen, der du ja behauptest, es sei immer und für alle insgesammt schön von seinen Kindern begraben zu werden und seine Eltern zu begraben. Oder war nicht auch Herakles einer von diesen Allen insgesammt, und Alle die wir jezt erwähnten?

Hip. Aber für die Götter habe ich nicht gemeint.

Sok. Auch für die Heroen nicht, wie es scheint?

Hip. Nicht für die welche Kinder der Götter waren.

Sok. Aber für die es nicht waren?

Hip. Freilich.

Sok. Also nach deiner Rede wiederum ist dies wie es scheint unter den Heroen für den Tantalos und Dardanos und Zethos böse, unheilig und schlecht; für den Pelops aber und die eine ähnliche Abstammung haben schön?

Hip. So dünkt mich.

Sok. Also meinst du nun, wird er sagen, was du eben vorhin nicht meintest, daſs die Voreltern begraben zu haben und von den Kindern begraben zu werden manchmal und für Manche schlecht ist; ja was noch mehr ist, wie mir scheint, daſs dies unmöglich für Alle könne schön sein und gewesen sein. So daſs es diesem ja ergangen ist gerade wie vorher dem Mädchen und der Kanne, und noch lächerlicher ist dies

für Einige schön, für Andere nicht schön. Und, wird er sagen, du wirst wol auch heute noch nicht im Stande sein, Sokrates, die Frage wegen des Schönen, was es ist, zu beantworten. Diese Vorwürfe und dergleichen mehr wird er mir mit Recht machen, wenn ich ihm so antworte. Meistentheils freilich, Hippias, spricht er auf diese Weise mit mir; bisweilen aber erbarmt er sich gleichsam meiner Ungeschiktheit und Unwissenheit, so dafs er mir selbst etwas vorlegt und fragt, ob mich etwa dies dünkte das Schöne zu sein, oder wonach eben sonst geforscht wird und wovon die Rede ist.

Hip. Wie meinst du das, Sokrates?

Sok. Das will ich dir erzählen. Du wunderlicher Sokrates, spricht er dann, dergleichen und auf diese Weise zu antworten höre nur auf; denn das ist gar zu einfältig und gar zu leicht zu widerlegen. Sondern so etwas überlege dir, ob du etwa meinst schön sei das, worauf wir auch gestofsen sind bei unsern Antworten, als wir nemlich sagten das Gold sei da schön wo es sich hin schikke, wohin aber nicht, da nicht, und so auch alles Andere dem dieses zukomme. Eben dieses also betrachte dir, das Schikliche, und das Wesen des Schiklichen, ob etwa dieses das Schöne ist. Ich nun pflege ihm dergleichen immer beizustimmen, denn ich weifs nicht was ich sonst sagen soll. Dir aber, däucht das Schikliche schön zu sein?

Hip. Auf alle Weise, Sokrates.

Sok. So lafs uns zusehn, dafs wir nicht auch wieder damit betrogen werden.

Hip. Das müssen wir freilich sehn.

294 Sok. Sieh also zu. Sollen wir nun von dem Schiklichen sagen, es sei das, was Alles und jedes bei dem es sich findet schön schei-

nen macht, oder auch schön sein, oder keines von beiden?

Hip. Das dünkt mich.

Sok. Aber welches doch? das was schön scheinen macht? wie zum Beispiel wenn einer angemessene Kleider und Schuhe anthäte, würde er dann, wenn er auch eine Fraze ist doch schöner erscheinen? Und nicht wahr, wenn das Schikliche etwas schöner scheinen macht als es ist, so wäre das Schikliche eine Täuschung in Bezug auf das Schöne, und nicht das was wir suchen, Hippias? Denn wir suchen ja wol jenes, wodurch alle schöne Sachen schön sind, so wie alle grofse Dinge grofs sind durch Ueberragung. Denn dadurch ist alles grofs, auch wenn es nicht so erscheint, ragt aber über anderes, so ist es nothwendig grofs. Dasselbe wollen wir nun auch von dem Schönen sagen, wodurch alles schön ist, es mag nun so erscheinen oder nicht, was das wol sein mag. Denn das Schikliche kann es nicht sein, da ja dies nach deiner Rede etwas schöner erscheinen macht als es ist, und es nicht so wie es ist auch erscheinen läfst. Sondern das schön sein machende, wie ich eben sagte, mag etwas nun so erscheinen oder nicht, das wollen wir versuchen zu beschreiben was es wol ist. Denn dies suchen wir, wenn wir das Schöne suchen.

Hip. Aber das Schikliche, Sokrates, macht wo es ist sowol schön sein als schön scheinen.

Sok. Also wäre es unmöglich dafs etwas was in der That schön ist nicht auch schön zu sein scheine, wenn es doch das scheinen machende an sich hat?

Hip. Unmöglich.

Sok. Wollen wir das also zugeben, Hippias, dafs alle in Wahrheit schönen Einrichtun-

gen und Handlungsweisen auch immer von Allen dafür gehalten werden und so erscheinen? Oder vielmehr ganz im Gegentheil, daſs sie verkannt werden, und daſs mehr als über irgend etwas über sie Streit und Zank ist sowol zwischen den Einzelnen als auch öffentlich zwischen den Staaten?

Hip. Das leztere vielmehr, Sokrates, daſs sie verkannt werden.

Sok. Das könnten sie aber nicht, wenn sie auch das Scheinen an sich hätten, und das hätten sie, wenn das Schikliche das Schöne wäre, und nicht nur schön sein machte sondern auch scheinen. So daſs das Schikliche, wenn es das schön sein machende ist, allerdings das Schöne sein wird was wir suchen, dann jedoch nicht zugleich auch das schön scheinen machende. Wenn aber wiederum das Schikliche das schön scheinen machende ist: so wird es nicht das Schöne sein welches wir suchen; denn das soll schön sein machen. Beides aber das Scheinen und das Sein zugleich kann weder wenn vom Schönen die Rede ist eins und dasselbige bewirken, noch auch wenn von irgend etwas Anderem. So laſs uns demnach wählen, welches von beiden das Schikliche uns zu sein dünkt, das schön scheinen machende oder das schön sein?

Hip. Das scheinen machende, wie mich dünkt, Sokrates.

Sok. O weh! so ist es uns ja schon wieder entschlüpft, Hippias, zu erfahren was das Schöne ist, nun sich ja gezeigt hat, daſs das Schikliche etwas Anderes ist als das Schöne.

295 Hip. Ja beim Zeus, Sokrates, und das zu meinem groſsen Erstaunen.

Sok. Dennoch wollen wir es noch nicht fahren lassen, Freund. Denn ich habe einige Hofnung daſs es doch noch zum Vorschein kommen wird was das Schöne denn ist.

Hip. Ganz gewiſs, Sokrates! Es ist ja auch gar nicht schwer zu finden. Denn das weiſs ich sicher, wenn ich nur auf kurze Zeit allein gehn, und es bei mir selbst überlegen könnte, so wollte ich es dir auf ein Haar genau sagen.

Sok. Sprich ja nicht groſs, Hippias! Du siehst ja, wieviel es uns schon hat zu schaffen gemacht, daſs es uns nicht gar böse wird und uns noch weiter entflieht. Doch das ist nichts gesagt. Denn du, das glaube ich wol, wirst es leicht finden wenn du allein bist. Aber um der Götter willen finde es doch in meiner Gegenwart, oder suche es wie bis jezt mit mir. Finden wir es dann, so ist das ganz vortreflich; wo nicht, so werde ich mich wol in mein Schiksal fügen müssen, du aber wirst fortgehn und es sehr leicht herausbringen. Und finden wir es jezt, so werde ich dir offenbar hernach nicht beschwerlich fallen, und dich fragen was doch das gewesen ist, was du für dich selbst herausgebracht hast. Nun betrachte also einmal dieses, ob du meinst es sei das Schöne. Ich behaupte also es sei — aber überlege es ja und gieb sehr wohl Achtung, daſs ich nicht etwas thörichtes vorbringe. Nemlich das soll uns das Schöne sein, was brauchbar ist. Ich sagte das aber hierauf sehend. Schön sind doch, sagen wir, nicht die Augen, die uns so aussehn als ob sie nicht sehn könnten, sondern die welche es können und brauchbar sind zum sehen. Nicht wahr?

Hip. Ja

Sok. Nicht auch vom ganzen Leibe sagen wir so dafs er schön sei, der eine im Laufen, der andere im Ringen, und so auch alle Thiere nennen wir schön, Pferde und Hühner und Wachteln und alle Gefäfse und Fahrzeuge zu Lande und zur See, Frachtschiffe und Kriegesschiffe, und alle Werkzeuge die für die Tonkunst und die für andere Künste, ja wenn du willst auch alle Beschäftigungen und Einrichtungen, dies eben alles nennen wir schön in demselben Sinne; darauf sehend bei jedem, wie es geartet, wie es ausgearbeitet ist, in welchem Zustande es sich befindet, sagen wir das Brauchbare, in wiefern es brauchbar ist, und wozu und wann, sei schön; was aber so überall unbrauchbar ist, auch häfslich. Dünkt dich das nun nicht auch so, Hippias?

Hip. O ja.

Sok. Richtig also erklären wir es nun, dafs ganz gewifs das Brauchbare das Schöne ist.

Hip. Ganz richtig sicherlich, Sokrates.

Sok. Und nicht wahr, was etwas zu verrichten vermag, das ist dazu was es vermag auch brauchbar, das unvermögende aber unbrauchbar?

Hip. Freilich.

Sok. Vermögen also ist schön, Unvermögen aber häfslich.

Hip. Gar sehr auch in andern Dingen, o Sokrates; vorzüglich aber beweiset uns, dafs es
296 sich wirklich so verhält, auch das bürgerliche Leben. Denn in öffentlichen Dingen in seinem eigenen Staat vermögend sein, das ist das schönste von allem, unvermögend aber bei weitem das schlechteste.

Sok. Wohlgesprochen. Ist also etwa auch bei den Göttern, Hippias, eben deshalb die

Weisheit bei weitem das schönste und die Thorheit das häfslichste?

Hip. Wie wolltest du anders meinen, Sokrates?

Sok. Halt nur stille, lieber Freund, denn mir wird bange, was wir schon wieder vorbringen.

Hip. Wie so ist dir wieder bange, Sokrates, da dir ja jezt die Rede herrlich vorwärts geht.

Sok. Ich wünschte es wol; aber überlege nur das mit mir: könnte einer wol etwas thun, was er weder verstände noch überall vermöchte?

Hip. Keinesweges! denn wie sollte er thun, was er nicht vermöchte?

Sok. Die also Fehler begehen und schlechtes wider Willen verrichten und thun, nicht wahr die würden doch dies nicht gethan haben, wenn sie es nicht vermocht hätten?

Hip. Offenbar.

Sok. Und nicht wahr, wer etwas vermag, vermag es durch ein Vermögen? denn durch ein Unvermögen doch gewifs nicht!

Hip. Freilich nicht.

Sok. Es vermögen also doch Alle, welche etwas thun, das zu thun, was sie thun.

Hip. Ja.

Sok. Nun aber thun alle Menschen weit mehr schlechtes als gutes von Kindheit an, und fehlen immer wider Willen.

Hip. So ist es.

Sok. Wie also? Dieses Vermögen und dieses Brauchbare, was brauchbar ist um etwas schlechtes zu verrichten, sollen wir sagen das sei schön? oder nichts weniger?

Hip. Nichts weniger freilich, dünkt mich.

Sok. Also nicht das Vermögende, Hippias, und das Brauchbare ist uns das Schöne.

Hip. Doch wenn es Gutes vermag und dazu brauchbar ist.

Sok. Das ist also doch fort, dafs das Vermögende und Brauchbare schlechthin schön ist; sondern das war es wol eigentlich, Hippias, was unsere Seele sagen wollte, dafs das Brauchbare und Vermögende um Gutes zu verrichten das Schöne sei.

Hip. Das glaube ich auch.

Sok. Das ist aber doch das nüzliche. Oder nicht?

Hip. Freilich.

Sok. So sind wol auch die schönen Körper und die schönen Einrichtungen und die Weisheit und alles was wir jezt erwähnten, schön, weil nüzlich.

Hip. Offenbar.

Sok. Das Nüzliche also zeigt sich uns nun das Schöne zu sein, o Hippias.

Hip. Auf alle Weise, Sokrates.

Sok. Aber das nüzliche ist doch das Gutes hervorbringende.

Hip. Das ist es.

Sok. Das hervorbringende aber ist doch wol nichts anders als die Ursache. Nicht wahr?

Hip. Richtig.

Sok. Die Ursach des Guten also ist das Schöne.

Hip. So ist es.

297 Sok. Aber die Ursache, Hippias, und dasjenige wovon eine Ursache Ursache ist, sind zweierlei. Denn die Ursache ist doch wol nicht der Ursache Ursache. Ueberlege es so. Zeigte sich die Ursache nicht offenbar als ein wirkendes?

Hip. Allerdings.

Sok. Von dem wirkenden wird aber doch offenbar das Werdende bewirkt, nicht aber das wirkende?

Hip. So ist es.

Sok. Also ein anderes ist das Werdende ein anderes das Wirkende.

Hip. Ja.

Sok. Also ist die Ursache nicht der Ursache Ursache, sondern des durch sie werdenden.

Hip. Freilich.

Sok. Wenn also das Schöne die Ursache des Guten ist, so entstände aus dem Schönen das Gute, und wir bemühen uns deshalb wie es scheint um Einsicht und um alles andere Schöne, weil desselben Werk und Erzeugniſs, nemlich das Gute, der Mühe werth ist, und so mag am Ende nach dem was wir gefunden haben das Schöne gleichsam den Vater des Guten vorstellen.

Hip. Allerdings sehr richtig, Sokrates.

Sok. So ist auch wol das sehr richtig, daſs der Vater nicht Sohn ist, noch auch der Sohn Vater?

Hip. Richtig freilich.

Sok. Eben so wenig also ist auch die Ursache Bewirktes noch das Bewirkte die Ursache.

Hip. Wahr gesprochen.

Sok. Beim Zeus, Bester, so ist also auch das Schöne nicht gut noch das Gute schön. Oder dünkt es dich möglich zufolge des Gesagten?

Hip. Nein, beim Zeus, mir scheint es nicht.

Sok. Kann uns nun wol das gefallen, und möchten wir es behaupten, daſs das Schöne nicht gut ist noch auch das Gute schön?

Hip. Nein, beim Zeus, mir gefällt es gar nicht.

Sok. Warlich, beim Zeus, Hippias, mir gefällt es am wenigsten unter allem was wir gesagt haben.

Hip. So scheint es freilich.

Sok. Also mag wol keinesweges, wie uns eben dies die schönste Erklärung schien, daſs das Nüzliche und das um etwas Gutes zu bewirken brauchbare und vermögende das Schöne sei, keinesweges mag es sich so verhalten, sondern diese noch lächerlicher sein wo möglich als die vorigen, da wir glaubten ein Mädchen wäre das Schöne und was wir vorher nach einander gesagt haben.

Hip. So scheint es.

Sok. Und ich meines Theils weiſs nicht mehr, Hippias, wohin ich mich wenden soll, sondern bin rathlos. Hast du aber etwas zu sagen?

Hip. Jezt im Augenblik wol nicht; aber wie ich eben sagte, wenn ich darüber nachdenke weiſs ich wol daſs ich es finden werde.

Sok. Ich aber glaube, daſs ich aus Begierde es zu wissen gar nicht im Stande bin dein Zaudern abzuwarten. So glaube ich jezt gleich auch schon wieder etwas ausgesonnen zu haben. Sieh nur, wenn wir sagten, das was uns Vergnügen macht, nicht jede Art von Lust meine ich, sondern vermöge des Gehörs und des Ge-
298 sichtes, das wäre das Schöne; wie würden wir dann wol kämpfen? Weil doch schöne Menschen, o Hippias, und so auch alle Kunstwerke, Gemälde und Bildnereien wenn sie

schön sind uns ergözen wenn wir sie sehen; so auch schöne Töne, die gesammte Musik und Reden und Dichtungen bewirken eben dasselbe. So daſs wenn wir jenem verwegenen Menschen antworten, Theuerster, das Schöne ist das durch Augen und Ohren uns zukommende Angenehme, meinst du nicht daſs wir dann seiner Verwegenheit etwas Einhalt thun würden?

Hip. Mir wenigstens scheint jezt das Schöne ganz vortreflich erklärt zu sein, was es ist.

Sok. Aber wie? sollen wir sagen daſs schöne Handlungsweisen und Einrichtungen, weil sie uns durch Gehör oder Gesicht vergnügen, schön sind, oder daſs die unter einen andern Begriff gehören?

Hip. Vielleicht denkt der Mensch daran gar nicht, Sokrates.

Sok. Beim Hunde, Hippias, von dem ist das nicht zu erwarten, vor dem ich mich am meisten scheuen würde, wenn ich albern wäre und mir einbildete etwas zu sagen, da ich doch nichts sagte.

Hip. Wer ist denn das?

Sok. Sokrates der Sohn des Sophroniskos, der mir eben so wenig verstattet etwas ohne daſs ich es gründlich erforscht habe oben hin zu sagen, als was ich nicht weiſs als wüſste ich es.

Hip. Mir scheint selbst dieses, nachdem du es gesagt hast, etwas anderes zu sein mit den Gesezen.

Sok. Sachte, Hippias. Denn ich besorge wir sind mit dem Schönen in dieselben schlechten Umstände gerathen wie vorher, und glauben nur uns in andern guten zu befinden.

Hip. Wie meinst du das, Sokrates?

Sok. Ich will dir sagen wie es mir vorkommt ob ich vielleicht Recht habe. Denn dieses mit den Handlungsweisen und Gesezen könnte vielleicht scheinen gar nicht auſserhalb der Wahrnehmung zu liegen, die uns durch das Gehör und das Gesicht kommt. Sondern laſs uns die Erklärung fest halten, daſs das auf diese Weise entstehende angenehme schön sei, ohne etwas von Gesezen dabei vorzubringen. Aber wenn uns nun sei es dieser, den ich meine, oder irgend ein Anderer fragte, Woher aber, o Hippias und Sokrates, habt Ihr doch von dem Angenehmen überhaupt diese bestimmte Weise des Angenehmen abgesondert, welche euch nun das Schöne sein soll, was aber durch andere Empfindungen entsteht bei Speise und Trank und der Geschlechtslust und alles andere dieser Art sagt ihr soll nicht schön sein? Sagt ihr denn auch, daſs dies nicht angenehm ist, und daſs überall keine Lust in dergleichen ist, und überhaupt in nichts anderm als dem Sehen und Hören? Was sollen wir sagen, Hippias?

Hip. Auf alle Weise müssen wir sagen, daſs es auch in diesem andern sehr groſse Lust giebt.

Sok. Warum also, wird er sagen, wenn sie eben so gut Lust sind als jene, beraubt ihr sie dieses Namens, und sprecht ihnen ab daſs sie
299 nicht schön sind? — Weil uns, wollen wir sagen, Jedermann ohne Ausnahme auslachen würde, wenn wir sagten, Essen wäre nicht angenehm sondern schön, und Wohlgeruch wäre nicht angenehm sondern schön. Was aber die Liebes Sachen betrift: so würden Alle dafür streiten, daſs dieses das allerangenehmste sei, wenn aber jemand dergleichen thut, muſs er es doch so thun daſs es Niemand sieht, weil es das

schändlichste ist dabei gesehen zu werden. — Wenn wir dies sagen, wird er vielleicht sprechen, Ich merke wol, Hippias, daſs ihr euch schon lange schämt zu sagen solche Genüsse wären schön, weil die Menschen es nicht dafür halten; aber ich fragte danach gar nicht, was die meisten Menschen für schön halten, sondern was schön ist. Dann werden wir wol sagen, meine ich, was wir schon aufgestellt haben, daſs wir behaupten, dieser Theil des Angenehmen, welcher durch Gesicht und Gehör entsteht sei das Schöne. Aber weiſst du hiemit etwas zu machen, oder sollen wir etwa auch sonst etwas sagen, Hippias?

Hip. Wir dürfen, wenigstens dem bisherigen gemäſs, nichts anderes reden als dieses.

Sok. Schön! wird er dann sagen, wenn also das durch Gesicht und Gehör entstehende Angenehme schön ist, so muſs das nicht hiezu gehörige Angenehme offenbar nicht schön sein. Wollen wir das zugeben?

Hip. Ja.

Sok. Ist also wol das dem Gesicht zugehörige Angenehme durch das Gesicht und Gehör zugleich angenehm? oder das dem Gehör zugehörige durch das Gehör und Gesicht zugleich? — Wir werden sagen, keinesweges entstehe ja das, was aus dem Einen entsteht, aus beiden, denn das scheinst du zu sagen; sondern wir sagten, daſs jedes einzelne von diesen für sich schön sei und also auch beide. Wollen wir nicht so antworten?

Hip. Freilich.

Sok. Dann wird er sagen, Ist denn ein Angenehmes vom Andern dadurch unterschieden, daſs es angenehm ist? Ich frage nicht, ob eine Lust wol gröſser oder kleiner, stärker oder

schwächer ist als die andere, sondern ob eine eben dadurch von der andern unterschieden ist, dafs die eine Lust Lust ist, die andere aber nicht Lust? — Das dünkt uns wol nicht, nicht wahr?

Hip. Nein, das dünkt mich freilich nicht.

Sok. Also, wird er sagen, habt ihr aus einem andern Grunde als weil sie Lust sind diese Arten der Lust aus den andern herausgehoben, weil ihr etwas an beiden entdekt habt, was sie unterscheidendes von den übrigen an sich haben, in Beziehung worauf ihr eben sagt, sie wären schön. Denn nicht deshalb ist die durch das Gesicht entstehende Lust schön, weil sie durch das Gesicht entsteht. Denn wenn dies die Ursache wäre, weshalb sie schön ist: so wäre ja die andere aus dem Gehör entstehende nicht schön; denn die ist ja nicht mehr die Lust durch das Gesicht. — Da hast du Recht, werden wir sagen müssen. —

Hip. Das werden wir müssen.

300 Sok. Eben so ist auch die Lust durch das Gehör nicht deshalb, weil sie durch das Gehör entsteht, schön; denn sonst wäre die durch das Gesicht nicht schön, weil diese doch nicht mehr die Lust durch das Gehör ist. Sollen wir nun sagen, Hippias, der Mann habe Recht wenn er dies sagt?

Hip. Gewifs.

Sok. Aber beide sind doch schön wie ihr sagt? Denn das sagen wir doch.

Hip. Ja.

Sok. Es ist also etwas einerlei in beiden, was eben macht, dafs sie schön sind, dies gemeinsame, was ihnen beiden gemeinschaftlich zukommt und jeder einzelnen für sich. Denn

sonst wären sie nicht beide schön, und auch jede einzeln. Antworte mir nun wie jenem.

Hip. Ich antworte, es dünkt mich auch so zu sein wie du sagst.

Sok. Wenn also diesen Arten der Lust beiden etwas zukäme, jeder einzelnen aber nicht: so wären sie vermöge dieser Eigenschaft nicht schön.

Hip. Wie sollte das aber wol zugehn, daſs keiner von beiden einzeln irgend was es auch sei zukäme, und dann doch eben dasselbe, was keiner von beiden zukommt, beiden zukäme?

Sok. Das glaubst du nicht?

Hip. Ich müſste denn gar nichts verstehn weder von der Natur dieser Dinge, noch von den Ausdrükken unserer jezigen Reden.

Sok. Das kann gern sein, Hippias, und vielleicht bilde ich mir nur ein etwas zu sehn, womit es sich so verhält, wie du erklärst es sei unmöglich, sehe es aber doch wirklich nicht.

Hip. Nicht nur vielleicht, sondern ganz offenbar muſst du übersichtig sein.

Sok. Und doch schwebt mir gar viel dergleichen vor der Seele, aber ich traue ihnen allen zusammen nicht, weil du es nicht auch siehst, der Mann der unter allen jeztlebenden am meisten Geld mit der Weisheit verdient hat, sondern nur ich der ich nie das mindeste verdient habe. Nur besinne ich mich ob du nicht Spott mit mir treibst und mich wissentlich hintergehst, so deutlich und so zahlreich erscheint es mir.

Hip. Niemand kann ja sicherer erfahren als du, Sokrates, ob ich Scherz treibe oder nicht, wenn du nur versuchen willst zu sagen, was dir denn so erscheint. Denn so wirst du gleich sehen, daſs es nichts ist. Denn

gewiſs wirst du niemals finden, daſs was weder mir zukommt noch dir, dieses doch uns beiden zukomme.

Sok. Was sagst du, Hippias? Vielleicht hast du recht, und ich verstehe es nur nicht. Höre aber doch deutlicher von mir, was ich sagen will. Denn mir scheint, was mir nicht zukommt zu sein und ich nicht bin, und auch du nicht bist, doch uns beiden zukommen zu können, und anderes wiederum was uns beiden nicht zugeschrieben werden kann, daſs wir es wären, jedem Einzelnen zuzukommen.

Hip. Noch gröſsere Wunder hast du da wieder ausgesprochen, als du nur eben vorher aussprachst. Denn bedenke nur, wenn wir beide gerecht sind, müſste es dann nicht auch jeder von uns beiden sein, oder wenn Jeder von uns
301 ungerecht wäre, wären wir es dann nicht auch beide? oder wenn Beide gesund, dann nicht auch Jeder? oder wenn jeder von uns beiden krank wäre, verwundet, geschlagen, oder was sonst jedem von uns müſste begegnet sein, käme dann nicht auch dasselbe uns beiden zu? Eben so wenn wir beide golden wären oder silbern oder elfenbeinern, oder wenn du willst edel weise geehrt alt jung oder was du sonst willst was Menschen sein können, wenn wir das beide wären, ist nicht ganz nothwendig, daſs auch jeder von uns es sein müſste?

Sok. Allerdings freilich.

Hip. Aber niemals, Sokrates, siehst du auf das Ganze, und eben so wenig die mit denen du zu reden gewohnt bist, sondern ihr nehmt euch das Schöne und so auch jedes andere um daran zu klopfen besonders in euren Reden und zerlegt es. Darum entgehn euch

ganze grofse Hauptstükke in dem Wesen der Dinge. Und jezt bist du so unbedàcht gewesen, dafs du meinst es könne irgend eine Beschaffenheit oder Eigenschaft geben, die zwei Dingen zusammen wol zukomme, jedem einzelnen aber nicht, oder wiederum jedem einzelnen zwar von zweien, beiden zusammen aber nicht. So unnachdenklich und unüberlegt und einfältig und unverständig seid ihr.

Sok. So müssen wir uns behelfen, o Hippias, wie die Leute im Sprichwort zu sagen pflegen, nicht wie einer will, sondern wie er kann. Aber du besserst uns jedesmal um vieles, wenn du uns zurechtweisest. So auch jezt, soll ich dir noch deutlicher zeigen, wie einfältig wir waren, ehe du uns zurechtgewiesen hast, indem ich dir sage was wir über die Sache denken; oder soll ich es dir nicht sagen?

Hip. Neues wirst du mir freilich nicht sagen, Sokrates. Denn ich weifs schon von Allen die sich mit Reden abgeben, wie es mit ihnen steht. Wenn es dir aber lieber ist, so sage es nur.

Sok. Lieber ist es mir freilich. Wir nemlich, Bester, waren, ehe du uns das gesagt hattest, so weit zurük, dafs wir in der Meinung standen von mir und dir zum Beispiel, dafs jeder von uns beiden Einer wäre, und dafs dieses, was jeder von uns wäre, beide susammen nicht wären; denn so wären wir nicht Einer sondern Zwei, so einfältig waren wir. Nun aber sind wir von dir belehrt, dafs wenn wir Beide Zwei sind, auch Jeder von uns Beiden Zwei sein mufs, und wiederum wenn Jeder von uns Beiden Einer ist, auch nothwendig Beide nur Einer

sind. Denn nach den Hauptstükken vom Wesen der Dinge, wie Hippias sagt, kann es sich unmöglich anders verhalten, sondern was Beide sind das ist auch jeder von beiden, und was jeder das sind auch beide. Davon bin ich also jezt durch dich überzeugt, und size hier. Nur das zeige mir noch zuvor, Hippias, ob wir beide ich und du nur Einer sind, oder ob du Zwei bist und ich auch Zwei?

Hip. Was meinst du nur, Sokrates?

Sok. Eben dieses was ich sage. Denn
302 ich fürchte mich vor dir deutlich zu reden, weil du mir böse bist, da du Recht zu haben glaubtest. Aber doch sage mir das noch, ist nicht jeder von uns Einer und hat dies wirklich an sich, Einer zu sein?

Hip. Freilich.

Sok. Und nicht wahr, wenn Einer, so ist auch jeder von uns ungrade? Oder hältst du Eins nicht für ungrade?

Hip. Ich gewiſs.

Sok. Sind wir also auch beide zusammen ungerade, da wir doch zwei sind?

Hip. Unmöglich, Sokrates.

Sok. Sondern gerade sind wir beide. Nicht wahr?

Hip. Freilich.

Sok. Ist nun etwa weil wir beide gerade sind deshalb auch Jeder von uns beiden gerade?

Hip. Wohl nicht.

Sok. Also ist es wohl nicht ganz nothwendig, wie du doch eben sagtest, daſs was beide sind auch jeder Einzelne, und was jeder Einzelne auch beide sein müssen.

Hip. In solchen Dingen nicht, aber in allem was ich anführte.

Sok. Das ist mir genug, Hippias. Denn ich bin auch mit diesen Dingen schon zufrieden, wenn nur einiges sich so zu verhalten scheint, anderes aber auch nicht. Denn ich sagte ja selbst, wenn du dich noch erinnerst, woher uns diese Rede gekommen ist, daſs die Lust durch das Gesicht und durch das Gehör nicht vermöge desjenigen schön sein könnten, was jeder von beiden zwar zukäme, beiden zusammen aber nicht, noch auch vermöge dessen, was beide zusammen zwar wären, jede einzeln aber nicht, sondern vermöge dessen was beiden zusammen und auch jeder einzeln zukäme, weil du doch zugabst, daſs sie beide schön wären und auch jede einzeln. Darum meinte ich, daſs sie vermöge des ihnen beiderseits einwohnenden Wesens schön wären, da sie doch beide schön sein sollen, nicht aber vermöge des einer von ihnen fehlenden; und das glaube ich auch noch. Also sage mir wie von Anfang, wenn die Lust durch das Gesicht und die durch das Gehör beide schön sind und auch jede, muſs nicht das was sie schön macht beiden gemeinschaftlich einwohnen und auch jeder?

Hip. Freilich.

Sok. Können sie nun etwa deshalb schön sein, weil beide und auch jede einzeln Lust sind? oder müſsten nicht alsdann die übrigen alle eben so gut schön sein als diese? Denn für Lust erkannten wir sie doch eben so sehr, wenn du dich erinnerst.

Hip. Ich erinnere mich.

Sok. Sondern weil sie durch das Gesicht und durch das Gehör kommen, deshalb ward gesagt wären sie schön.

Hip. Das wurde gesagt.

Sok. So überlege denn ob ich Recht habe. Wir sagten nemlich, wie ich in Gedanken habe, dieses wäre schön, nicht alles Angenehme, sonders was durch das Gesicht und durch das Gehör käme.

Hip. Richtig.

Sok. Ist nun dies nicht etwas was beiden gemeinschaftlich zukommt, jeder von beiden aber nicht? Denn wie wir auch schon vorher sagten, jede von beiden entsteht doch nicht aus beiden, sondern beide aus beiden, jede von beiden aber nicht. Ist es nicht so?

Hip. So ist es.

Sok. Nicht also dadurch ist doch jede von beiden schön, was nicht auch jeder von beiden zukommt. Die Entstehung aus beiden kommt aber nicht jeder für sich zu. So daſs
303 man von dieser Erklärung aus zwar sagen darf
daſs beide zusammen schön sind, daſs aber jede von beiden, darf man nicht. Oder was sollen wir sagen? folgt das nicht?

Hip. Es scheint wol.

Sok. Sollen wir also sagen beide zusammen seien zwar schön, jede von beiden aber nicht?

Hip. Was hindert uns?

Sok. Dieses dünkt mich wird uns hindern, Lieber, weil es einiges gab was den Dingen so zukommt, daſs wenn es beiden zukommt, es auch jedem einzelnen zukommen muſs, und wenn jedem einzeln, auch beiden, alles nemlich was du anführtest. Nicht wahr?

Hip. Ja.

Sok. Was ich aber anführte damit verhielt es sich nicht so, wozu eben dieses das einzeln und beides selbst auch gehörte. Ist es so?

Hip. So ist es.

Sok. Zu welchem von beiden, o Hippias, dünkt dich nun das Schöne zu gehören? Zu denen welche du anführtest, wie wenn ich und du stark sind wir es auch beide sind, und wenn ich und du gerecht, auch beide, und wenn beide, dann auch jeder einzeln, ist es so auch wenn ich und du jeder schön sind, dafs wir es dann auch beide sind, und wenn beide, dann auch jeder von beiden? oder hindert nichts, dafs sowie wenn zwei Dinge zusammen gerade sind doch jedes von ihnen sowol ungerade sein kann als gerade, und wenn von zwei Dingen jedes einzeln unbestimmbar ist, doch beide zusammen sowol bestimmbar sein können als auch ebenfalls unbestimmbar, und viel anderes dergleichen was mir wie ich dir sagte vorschwebte. Zu welchen von beiden willst du nun das Schöne rechnen? Kommt es dir etwa eben so vor wie mir? Denn mir scheint es sehr unvernünftig, dafs wir beide sollten schön sein können und doch jeder von uns einzeln nicht, oder jeder von uns einzeln wol, beide zusammen aber nicht. Wählst dn also dieselbe Seite wie ich oder die andere?

Hip. Ich gewifs dieselbe, Sokrates.

Sok. Daran thust du sehr wol, damit wir noch von einer weiteren Untersuchung los kommen. Denn wenn das Schöne zu diesen Dingen gehört, so kann nicht das durch Auge und Ohr kommende Angenehme schön sein. Denn dieses durch Auge und Ohr macht nur beides schön, jedes für sich aber nicht. Dies war aber unmöglich wie wir beide übereingekommen sind, Hippias.

Hip. Darin sind wir übereingekommen.

Sok. Unmöglich also ist das durch Auge

und Ohr kommende Angenehme schön, weil wenn dies schön sein soll, etwas unmögliches folgt.

Hip. So ist es.

Sok. So sagt denn, wird er sprechen, noch einmal von Anfang, weil ihr doch dies verfehlt habt, was behauptet ihr denn dafs dieses schöne sei in den beiden Arten der Lust, weshalb ihr diese vor andern ehret und sie schön nennt? — Mich dünkt, Hippias, wir müssen sagen, dafs sie die unschädlichsten und besten Arten der Lust sind, sowol beide als jede für sich. Oder weifst du etwas anderes zu sagen wodurch sie sich von den übrigen unterscheiden?

Hip. Gar nicht, denn sie sind in der That die Besten.

Sok. Das also, wird er sprechen, sagt ihr sei das Schöne, die nüzliche Lust? — So scheint es, würde ich sagen. Und du?

Hip. Auch ich.

Sok. Aber das Nüzliche wird er sagen ist das Gutes bewirkende, und das bewirkende und bewirkte hatte sich uns als verschieden gezeigt, und so kommt uns die Rede wieder auf die vorige zurük. Denn weder das Gute kann schön sein noch das Schöne gut, wenn jedes von ih-
304 nen etwas anderes ist. — Das werden wir auf alle Weise zugeben müssen, Hippias, wenn wir vernünftig sind. Denn es ist unerlaubt was einer richtig sagt ihm nicht einzuräumen.

Hip. Aber Sokrates, was soll doch dies alles sein? Das sind ja nur Brokken und Schnizel von Reden wie ich schon vorher sagte, ganz ins kleine zerpflükt. Aber das ist sowol schön als viel werth, wenn man im Stande ist eine ganze Rede gut und schön vorzutragen vor Gericht oder im Rath oder vor einer andern öffentlichen

Gewalt an welche die Rede sich wendet, und diese so zu überreden, daſs man zulezt nicht etwa unbedeutende, sondern die höchsten Preise davon trägt, nemlich Sicherheit für sich selbst und für sein Eigenthum und seine Freunde. Darauf muſst du dich legen, und diese Kleinigkeiten fahren lassen, damit du dich nicht allzu unverständig ausnimmst, wenn du dich wie jezt immer mit Possen und leerem Geschwäz abgiebst.

Sok. Ja, lieber Hippias, du bist freilich glüklicher dran, daſs du nicht nur weiſst worauf ein Mensch Fleiſs wenden soll, sondern auch schon Fleiſs genug darauf gewendet hast wie du sagst. Mich aber wie es scheint hat ein böses höheres Geschik in seiner Gewalt, so daſs ich immer irre und immer verlegen bin, und wenn ich meine Verlegenheit Euch Weisen zeige, wieder von euch mit Worten gemiſshandelt werde, wenn ich sie euch gezeigt habe. Denn ihr sagt mir immer, was du mir auch jezt sagst, daſs ich mich mit albernen geringfügigen nichts werthen Dingen abgebe. Wenn ich aber von euch überzeugt dasselbe sage wie ihr, daſs es bei weitem vortreflicher ist, wenn man versteht eine gut und schön gesezte Rede vorzutragen vor Gericht oder sonst einer öffentlichen Versammlung: so habe ich wiederum von einigen Andern hier, vorzüglich aber von diesem Menschen der mich immer züchtiget alles Ueble zu hören. Denn er ist mir gar nahe verwandt und wohnt mit mir zusammen. Wenn ich nun zu mir zu Hause komme, und er hört mich so sprechen; so fragt er mich, ob ich mich denn nicht schäme, davon was man schönes lernen und treiben soll zu reden, der ich so offenbar überwiesen worden

bin, daſs ich eben dieses das Schöne gar nicht einmal weiſs was es ist. Wie willst du also wol wissen, spricht er, ob jemand eine Rede schön ausgeführt hat oder nicht, oder irgend eine andere Handlung, der du von dem Schönen selbst nichts weiſst? Und wenn es so um dich steht, meinst du daſs es dir besser sei zu leben als todt zu sein? So geht es mir also, wie gesagt, von euch werde ich gescholten und geschimpft, und von jenem auch. Aber ich werde wol eben das alles ertragen müssen, und es wäre auch nicht so schreklich, wenn es mir nur nüzte. Ich nun, Hippias, glaube allerdings Nuzen zu haben von euer beider Umgang. Was wenigstens das Sprichwort meint, daſs das Schöne schwer ist, das glaube ich nun zu verstehen.

KLEITOPHON.

Einleitung.

Da dies Gespräch in den alten Verzeichnissen der Schriften des Platon nicht unter den geächteten steht, sondern mitten in der Reihe der ächten, auch eben so in alle Ausgaben aufgenommen worden ist bis auf den Stephanus, der wie andere spätere Herausgeber dem Serranus gefolgt ist: so findet es seinen Plaz hier mit demselben Recht wie alle übrigen Gespräche jener Sammlung. Nur seine Aechtheit zu vertheidigen wollen wir uns freilich nicht anheischig machen. Schon der Anfang, daſs Sokrates den Kleitophon, der noch dazu allein als anwesend aufgeführt wird, in der dritten Person anspricht, und sich über seine Zurüksezung auf eine solche Art beklagt, daſs Kleitophon ihm sagen kann, er sei offenbar empfindlich, schon dies ist ganz unplatonisch. Dann ist auf keinen Fall zu denken, daſs Platon seinen Sokrates auf solche Weise sollte abführen lassen. Aber wenn man auch annehmen wollte, das Gespräch sei nur ein Bruchstük und die Widerlegung würde schon gefolgt sein: so läſst sich doch gar nicht absehn, wozu Platon überhaupt gegen den Sokrates einen solchen Angriff sollte eingeleitet haben, der ja schon in fast allen seinen

Schriften sowol geradezu als auch durch das ironische darin vollständig abgeschlagen ist.

Ist man nun also darüber verstanden, die kleine Schrift sei nicht vom Platon: so kann man ihre Abzwekung doch noch sehr verschieden ansehn. Es ist wol unbezweifelt, daſs in den Werken mehrerer der kleinen Sokratiker die Weisheit des Sokrates vorzüglich nur in ihrem negativen Charakter auftrat als Widerlegung der Irrthümer und Unzulänglichkeiten einer andern Denkungsart. Sollte nun dieses selbst hier als unzulänglich getadelt werden: so könnte man die Schrift als vollendet ansehn. Dieser Sokrates soll dann wirklich als zum Schweigen gebracht dargestellt werden; und dies könnte eben eine Rechtfertigung sein sollen gegen den Vorwurf, der dem Platon von manchen Seiten gemacht wurde, daſs er weit über den Sokrates hinausgehe. Vielleicht haben auch eben unter dieser Voraussezung die Alten dem Kleitophon seinen Plaz vor der Republik gleichsam als entschuldigende Einleitung angewiesen, weil ihnen hier vorzüglich erst viel über den Sokrates hinaus sich erstrekkendes offenbar gelehrt zu sein schien. Allein theils müſste denn doch die Unzulänglichkeit mehr ursprünglich von Seiten der Lehre und des Erkennens dargestellt sein als nur von Seiten des Anmahnens und Aufregens, wozu die Einsicht nur ein Mittel sein soll. Und dann wäre es auch wunderbar, daſs der Unzufriedene sich gerade an einen Sophisten wie Thrasymachos wendet. Es ist daher wohl wahrscheinlicher, daſs das Gespräch aus einer der besten Rednerschulen herstammend im allgemeinen gegen Sokrates und die Sokratiker, den Platon nicht ausgenommen gerichtet ist; und in dieser Ansicht muſs man sehr befestiget werden,

wenn man sieht, wie das Ganze eigentlich eine fortlaufende Parodie und Karikatur platonischer Manieren ist, besonders alles dessen was gegen die Sophisten als Lehrer der Staatskunst vorkommt, und was so natürlich seine Anwendung finden mufste auf die Lehrer der Redekunst, die Platons Zeitgenossen waren. Was nur dergleichen im Protagoras, im Gorgias, im Euthydemos, auch im ersten Alkibiades sich findet, daran wird man auf das lebhafteste erinnert, und die zierliche Nachläfsigkeit gewisser Platonischer Perioden ist hier in einer Fülle nachgebildet, die nicht leicht verfehlen wird einen lebhaften Eindruk zu machen. — Will man hingegen das Gespräch der platonischen Schule zuschreiben, und als in Platons Sinne gedacht ansehn: so dürfte man wol das vorhandene nur als eine Einleitung betrachten, und müfste annehmen, dafs Kleitophons Triumph sehr sollte zu Schanden gemacht werden, und dafs eine genügende und glänzende Rechtfertigung des Sokrates noch nachfolgen sollte. Schwerlich aber möchte dieses doch die ursprüngliche Anlage gewesen sein, da theils die Rükkehr des Schlusses zum Anfange zu bestimmt ist, theils auch das Eingreifen des Sokrates wol schon früher würde begonnen haben.

KLEITOPHON.

Sokrates. Kleitophon.

406 Sok. Hat mir doch neulich jemand vom Kleitophon dem Sohne des Aristonymos erzählt, daſs er im Gespräch mit dem Lysias des Sokrates Art zu lehren getadelt, des Thrasymachos Umgang dagegen über die Maſsen gerühmt habe.

Kleit. Wer das auch sei, o Sokrates, so hat er dir nicht richtig was ich mit Lysias von dir geredet berichtet. Denn einiges freilich habe ich an dir nicht gelobt, anderes aber habe ich auch gelobt. Da du nun offenbar unzufrieden mit mir bist, wiewol du dir das Ansehn giebst dich nichts darum zu kümmern: so möchte ich dir am liebsten selbst die Gespräche erzählen, zumal wir allein sind, damit du weniger glaubst daſs ich mich schlecht gegen dich betrage. Denn nun hast du es vielleicht nicht richtig gehört, und zeigst dich deshalb unwilliger gegen mich als billig. Gewährst du mir also Freimüthigkeit: so nehme ich das gern an und will reden.

Sok. Das wäre ja schmählig, da du dir die Mühe geben willst mir nüzlich zu sein, wenn ich nicht stillhalten wollte. Denn offenbar wenn ich erfahre, worin ich schlechter bin

und worin besser, werde ich das eine üben und 407 ihm nachtrachten, und das andere vermeiden aus allen Kräften.

Kleit. So höre denn. Oft nemlich, o Sokrates, war ich im Umgange mit dir ganz erstaunt, wenn ich dich hörte; und du scheinst mir vor allen andern Menschen am vortreflichsten zu reden, so oft du die Leute strafend gleichsam wie ein Gott auf einer tragischen Maschine deine Stimme erhobst sagend, Wo treibt ihr hin, Leute, und wifst nicht dafs ihr nichts thut von dem was ihr solltet, die ihr um Geld und Gut euch alle ersinnliche Mühe gebt damit ihr es erlanget, um die Söhne aber, denen ihr doch dies alles hinterlassen müfst, wie sie wol verstehen werden alles dies recht zu gebrauchen unbekümmert bleibet, und weder ihnen Lehrer sucht eben für die Gerechtigkeit wenn sie lehrbar ist, oder, falls sie nur will eingeübt und eingewöhnt sein, solche die sie hinlänglich einüben und eingewöhnen; noch auch habt ihr vorher euch selbst dieses angedeihen lassen. Allein wenn ihr nun seht euch selbst und eure Kinder, dafs sie die Sprachkunst und Tonkunst und Gymnastik hinlänglich gelernt haben, was ihr für die vollständigste Anleitung zur Tüchtigkeit in allen Dingen haltet, und dafs sie sich nichts desto weniger schlecht zeigen wo es auf mein und dein ankommt: wie verachtet ihr doch nicht die jezige Erziehung, und sucht nicht Leute, die euch dieses Mifslautes entledigen? da ja doch eben um dieser Verderbtheit und Fahrläfsigkeit willen, nicht aber weil der Fufs nicht rechten Takt hält mit der Leier, ein Bruder mit dem andern und eine Stadt mit der andern in taktlose und verstimmte Verhältnisse kommen, und in bürgerlichen Unruhen und Kriegen das äufser-

ste einander anthun, und von einander erdulden. Ihr aber behauptet nicht aus Unerzogenheit und Unwissenheit, sondern freiwillig seien die Ungerechten ungerecht, und habt dann doch wieder das Herz zu sagen, die Ungerechtigkeit sei schändlich und gottlos. Wie sollte nun wol ein solches Uebel jemand freiwillig wählen? Ja sagt ihr, wer den Lüsten unterliegt. Aber dann ist ja dieses wieder unfreiwillig, wenn das Siegen freiwillig ist. So daſs auf alle Weise in der Rede herauskommt, daſs das Ungerechtsein unfreiwillig ist, und daſs also jeder für sich und für das gemeinsame alle Städte gröſsere Sorgfalt als die bisherige hierauf wenden müssen. Dergleichen also, o Sokrates, wenn ich dich oftmals sagen höre, habe ich groſse Freude daran, und lobe es erstaunlich sehr. So auch wiederum, wenn du das hieran hangende vorträgst, daſs diejenigen, welche den Leib zwar üben, die Seele aber vernachläſsigen, zugleich etwas solches thun, daſs sie das was herrschen soll vernachläſsigen, und sich um das zu beherrschende Mühe geben; und wenn du sagst, daſs welches Ding jemand nicht zu gebrauchen versteht, dessen Gebrauch er besser thue zu unterlassen, wenn also jemand seine Augen nicht zu brauchen verstehe oder seine Ohren oder seinen gesammten Leib, dem sei es auch besser weder zu hören noch zu sehen noch irgend einen andern Gebrauch seines Leibes zu machen, als ihn irgendwie zu ge-
408 brauchen. Und mit allem was Kunst ist eben
so. Denn wer nicht verstehe seine eigene Leier zu gebrauchen, der offenbar auch nicht die seines Nachbarn, und wer nicht die der Andern, der auch nicht seine eigene, noch eben so irgend ein anderes Werkzeug oder Besizthum.

Und sehr schön endiget dir diese Rede darin, daſs wer die Seele nicht zu gebrauchen verstehe, dem sei auch Ruhe mit ihr zu halten und nicht zu leben besser als zu leben sich selbst überlassen; wenn ihm aber eine Nothwendigkeit wäre zu leben, so sei es also für einen solchen besser ein Knecht zu sein, als frei sein Lebenlang, gleichsam wie bei einem Schiffe die Steuerruder seiner Seele einem Andern übergebend, der nemlich die Steuerkunst der Menschen gelernt hat, welche du, o Sokrates, immer die Staatskunst nennst, sagend dieselbe sei auch die Rechtswissenschaft und die Gerechtigkeit. Diesen Reden also und andern solchen sehr vielen und sehr schön gesprochenen, daſs die Tugend lehrbar ist, und daſs man vor allen Dingen auf sich selbst Sorge wenden müsse, habe ich gewiſs wol niemals widersprochen, noch ist mir bange, daſs ich es jemals in Zukunft thun werde, sondern ich halte sie für aufregend und heilsam im höchsten Grade, und die uns recht wie aus dem Schlafe aufwekken. Ich gab also recht Acht um nun auch das weitere zu hören, und fragte zuerst nicht dich, o Sokrates, sondern von meinen Gefährten und Mitstrebern, deinen Freunden oder wie man dieses ihr Verhältniſs gegen dich bezeichnen soll, von diesen fragte ich zuerst diejenigen, welche am meisten von dir dafür geachtet wurden etwas zu sein, um von ihnen zu erfahren welches dann nun die weitere Rede sei, und gewissermaſsen nach deiner Art die Sache angreifend, sagte ich ihnen, O ihr Besten, wie sollen wir doch wol nun des Sokrates Aufregung zur Tugend ansehen? so als ob dieses das einzige wäre, und

nicht weiter zu gehn in der Sache und sie voll-
ständig zu ergreifen? sondern soll dieses unser
ganzes Lebenlang immer unser Geschäft sein,
die noch nicht aufgeregten aufzuregen und diese
wiederum Andere? Oder sollen wir nicht den
Sokrates und uns einander nun auch des weitern
ausfragen, nachdem wir einig geworden, dafs
eben dieses der Mensch thun müsse, was also
hernach? Wie sagen wir nun soll man es anfangen
um die Gerechtigkeit zu erlernen? So wie wenn
einer uns aufregen wollte Sorge zu wenden an
unsern Leib, der da sähe dafs wir gar nicht be
dächten, wie Kinder, dafs es eine Gymnastik
und eine Heilkunde giebt, und uns also schölte
und sagte, Es wäre doch schändlich auf Weizen
und Gerste und Trauben allen Fleifs zu wenden,
und auf alles was wir um des Leibes willen
verarbeiten und erwerben, für ihn selbst aber,
dafs er so gut als möglich gedeihe, durchaus
keine Kunst oder Geschiklichkeit aufzufinden,
und das da es eine gäbe; und wir diesen der uns
so aufregte weiter fragten, Welches sagt du
409 denn sind diese Künste? er uns vielleicht sagen
würde die Gymnastik und die Heilkunst: so
auch jezt, welches behaupten wir denn nun
sei die zur Tugend der Seele führende Kunst?
Das mufs doch gesagt werden. Der nun un-
ter ihnen schien der stärkste zu sein, sagte
mir zur Antwort hierauf, diese Kunst sei die-
selbe, welche, sprach er, du immer vom So-
krates nennen hörst, keine andere als die
Gerechtigkeit. Als ich nun sagte, Sage mir
aber nicht den Namen allein, sondern so.
Eine Kunst heifst doch die Heilkunst. Was
nun diese bewirkt ist zweierlei, Das eine,
dafs sie zu den Aerzten welche es schon

giebt immer neue bildet, das andere ist die Gesundheit. Hievon nun ist das eine nicht mehr Kunst, sondern vielmehr das Werk der lehrenden und erlernten Kunst, welches wir die Gesundheit nennen. Und bei der Baukunst auf gleiche Weise ist das Haus und die Baukunst jenes das Werk und dieses die Lehre. So nun soll es der Gerechtigkeit ebenfalls zukommen, einmal Gerechte zu machen, wie auch dort jede ihre Künstler, das andere aber, das Werk welches der Gerechte im Stande sein soll uns hervorzubringen, welches behaupten wir denn sei dies? das sage mir: so antwortete nun dieser glaube ich das Vortheilhafte, ein anderer das Geziemende, wieder einer das Nüzliche, und einer das Zwekmäſsige. Ich aber ging weiter zurük und sagte, Auch dort sind ja eben diese Namen in einer jeden Kunst, richtig handeln und zwekmäſsig und nüzlich und alle dergleichen: aber worauf nun alles dieses sich bezieht, das wird jede Kunst auf ihre Art sagen, wie die Zimmerkunst wird sagen, gut schön und richtig dazu daſs hölzerne Geräthe entstehen, was ja nicht die Kunst selbst ist. Werde dies nun eben so von der Gerechtigkeit gesagt. Endlich nun antwortete mir einer, o Sokrates, von deinen Freunden, welcher ja am feinsten schien zu sprechen, dieses wäre das eigenthümliche Werk der Gerechtigkeit, was keiner andern Kunst, Freundschaft in den Staaten zu bewirken. Dieser nun weiter befragt sagte, die Freundschaft sei ein Gut und niemals ein Uebel. Die Freundschaften der Kinder aber und der Thiere, die wir auch mit diesem selbigen Namen benennen, nahm er nicht an daſs sie Freundschaften wären als er

weiter gefragt ward; denn es ergab sich ihm,
daſs dergleichen mehrentheils mehr schädlich
sind als gut. Darum wich er diesem aus, und
behauptete dergleichen wären auch nicht ein-
mal Freundschaften, sondern falsch würden
sie benennt von denen die sie so benennen,
die wahrhafte und rechte Freundschaft aber
sei offenbar eine Gleichgesinntheit. Als er aber
gefragt ward, ob er unter der Gleichgesinntheit
eine Gleichheit der Meinung verstehe oder eine
Erkenntniſs: so verschmähte er die Gleichheit
der Meinung, denn es wurde zwingend erwie-
sen, daſs häufig auch schädliche Meinungs-
gleichheiten unter den Menschen entstehen, die
Freundschaft aber hatte er behauptet sei durch-
aus ein Gut und das Werk der Gerechtigkeit.
Darum nun erklärte er für dasselbe mit ihr die
Gleichgesinntheit als welche Erkenntniſs sei,
nicht Meinung. Als wir nun hier waren in der
410 Rede, konnten schon die Anwesenden ihm
Vorwürfe machen und zeigen die Erklärung sei
wieder auf dasselbe hinausgelaufen wie die frü-
heren, indem sie ihm sagten, auch die Heil-
kunst ist ja eine Gleichgesinntheit und alle an-
deren Künste, und sie wissen auch zu sagen
worin, die aber von dir beschriebene Gerechtig-
keit oder Gleichgesinntheit weiſs selbst nicht
wohin sie zielt, und unbekannt ist, welches wol
ihr Werk sein mag. Eben dieses nun, o Sokra-
tes, fragte ich am Ende dich selbst; da sagtest
du mir erst, der Gerechtigkeit läge ob den Fein-
den zu schaden und den Freunden wohl zu thun.
Hernach aber zeigte sich, daſs der Gerechte nie-
mals irgend jemanden schade, sondern alles
thäte er Allen nur zum Besten. Dies nun habe
ich nicht einmal nur oder zweimal, sondern eine

lange Zeit hindurch mir gefallen lassen und immer ausgehalten, bis ich endlich müde geworden bin und die Meinung gefafst habe, dafs zum Fleifs in der Tugend aufregen, dieses du unter allen Menschen am treflichsten leistest, aber eins von beiden, entweder nur so viel können, weiter aber nichts, wie das auch bei jeder andern Kunst sein kann, wie dafs einer der kein Steuermann ist doch das Lob dieser Kunst darlegen kann, dafs sie den Menschen gar vieles werth ist, und bei allen andern Künsten eben so. Dasselbe nun könnte einer auf dich anwenden in Bezug auf die Gerechtigkeit, dafs du nemlich deshalb um nichts mehr dich auf die Gerechtigkeit verstehen müfstet, weil du sie schön loben kannst. Allein so meine ich es nicht, sondern nur eins von beiden, dafs du dich entweder nicht darauf verstehest, oder mir nichts davon mittheilen willst. Darum also werde ich nun, denke ich, zum Thrasymachos gehn, und anders wohin ich nur immer kann aus Verlegenheit. Denn wenn du nur wolltest mit diesen aufmunternden Reden schon inne halten gegen mich, so wie wenn du mich aufgeregt hättest zur Gymnastik, dafs man den Leib nicht vernachläfsigen müsse, du mir wol auch was auf die ermunternde Rede folgt würdest gesagt haben, nemlich wie mein Leib von Natur beschaffen wäre, und welcherlei Pflege er also bedürfe: so geschehe auch nun eben dasselbe. Nimm an, Kleitophon habe schon eingestanden, dafs es ganz lächerlich sei, auf alles andere Sorgfalt zu wenden, die Seele aber, um derentwillen wir auf alles andere hinarbeiten, gänzlich zu vernachläfsigen, und alles übrige denke dir dafs ich nun eben so gesagt hätte was damit

zusammenhängt, wie ich es auch nur eben durchgegangen bin. Und ich sage dies dich bittend, daſs du es doch ja nicht anders machen mögest, damit ich nicht wie jezt einiges zwar an dir lobe gegen den Lysias und die übrigen, anderes aber auch wieder tadle. Denn daſs du einem noch nicht aufgeregten Menschen alles werth bist, werde ich immer behaupten, aber einem schon aufgeregten Menschen kannst du fast sogar ein Hinderniſs sein, daſs er nicht zur Vollendung in der Tugend gelangend glükselig werde.

ANMERKUNGEN.

ZUM PHAIDON.

S. 3. Z. 14. in der Rede der Diotima. Man sehe Symp. P. 205. 206. Uebersez. II. Th. II. Bd. S. 438. 439.

S. 6. Z. 13. alles Unbeseelten anzunehmen. Phaedr. P. 246. Uebers. I. Th. I. Bd. S. 114.

S. 13. Z 2. hier im Phaidon beruft. P. 72. e. 73. a. Uebers. S. 48.

S. 16. Z. 11. v. u. auf den Protagoras. Pag. 68. 69. Uebers. S. 41. 42.

S. 17. Z. 6. indem gesagt ist. Politic. P. 269. Uebers. II. Th. II. Bd. S. 289.

S. 33. Z. 3. v. u. die bei uns. Kebes drükt sich hier in örtlicher Beziehung aus, und denkt offenbar an die Athener, nicht an die Theber. Aber sehr gern ist ihm erlaubt so zu sagen, und man braucht nicht zu ändern in παρ' ὑμῖν.

S. 37. Z. 3. Es wird uns ja wol. Anders ist wol diese Stelle nach unserem Text nicht zu verstehen. Was das ἐκφέρειν betrift: so haben allerdings die von Heindorf beigebrachten Stellen eine Aehnlichkeit mit der unsrigen. Indeſs bezieht sich das ἐκφέρειν hier bestimmt auf die Gemeinschaft mit dem Leibe, aus dieser soll ein Fuſssteig hoffentlich hinausführen, und dieſs ist eben der Tod, wie die Stelle 66, e. deutlich zeigt. Jeder fühlt aber gewiſs, wie unbequem die Worte μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει hier stehen. Denn mit Heindorf die Vernunft hier als das vorangehende anzusehen will nicht recht gehn, und eben so wenig wenn man die Worte μετὰ τοῦ λόγου mit ἡμᾶς verbinden wollte, schiene es Platons würdig zu sagen der Fuſssteig solle uns nebst der Vernunft hinausführen. Wenn man daher nach so vielen durchforschten Handschriften noch

Vermuthungen der Art wagen dürfte: so könnte leicht jemand auf den Verdacht kommen, diese Worte hätten sich verirrt und gehörten eigentlich in den folgenden Saz: „daſs uns nemlich wol ein „Fuſssteig herausführen mag, weil so lange wir noch „den Leib haben neben der Vernunft bei dem Er„forschen, und unsere Seele" u. s. w. Sowol dieses nächste μετὰ, als auch weiter unten 66. e. die Stelle εἰ γὰρ μὴ οἷόντε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι und 67. e. εἰ μὴ ἄσμενοι ἐκεῖσε ἴοιεν scheint den Verdacht zu bestätigen.

S. 40. Z. 7. v. u. Was auch alle Leute. Niemand wird wol glauben, daſs da dieses scheinbare Zurükkehren zu der ganz volksmäſsigen Erklärung der Besonnenheit, die im Charmides zuerst angeregte tiefere Untersuchung unmöglich widerrufen könne, die Untersuchung im Charmides eine spätere sein müsse. Vielmehr deutet das καὶ οἱ πολλοὶ hinlänglich auf den Unterschied zwischen der tieferen wissenschaftlichen und der gemeinen oberflächlichen Erklärung. Dasselbe gilt von der Tapferkeit.

S. 42. Z. 11. das wahre aber. Was Wyttenbach (p. 171. unten) zu dieser Stelle sagt, hat mich nicht bewegen können seiner Erklärung und Interpunction beizutreten, welche sehr unbequem unser τὸ δ' ἀληθὲς von dem vorhergehenden οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς trennt, und das τῷ ὄντι als eine sehr unnüze Häufung daneben stellt, überdies auch die vier zusammengehörigen Tugenden sehr sonderbar scheidet.

S. 43. Z. 10. v. u. durchsprochen. Unmöglich war hier die Bescheidenheit der Urschrift in dem διαμυθολογῶμεν nachzuahmen, welches Wort keine strengen Beweise verspricht, sondern wenigstens bevorwortet daſs den λόγοις würden μῦθοι beigemischt werden. — Etwas weiter unten bei der Stelle Dünkt es euch nun, und sollen wir bin ich von Heindorfs und Bekkers Text abgewichen, indem ich das καὶ des Stephanischen Textes beibehalten habe, vorzüglich weil es sehr leicht ausgefallen sein kann und das δὲ hinter σκεψώμεθα nicht Unterstüzung genug hat.

S. 48. Z. 5. v. u. nur eben dieses, wovon die Rede ist, ich bedarf. Das μαθεῖν wird wol niemand hier beibehalten wollen. Nur kann ich mich nicht entschlieſsen mit Heindorf und Bek-

ker παθεῖν zu lesen. Denn weder glaube ich, daſs jemals das Erinnert werden als ein Leiden dargestellt werden wird, es müſste denn der Gegensaz zwischen ποιεῖν und πάσχειν ausdrüklich herausgehoben werden, noch will sich mehr δέομαι mit παθεῖν recht verbinden. Daher ich lieber das Wort ganz lösche und annehme, es habe sich als eines etwas verworrenen Lesers Erklärung von ἀναμνησθῆναι eingeschlichen.

S. 50. Z. 9. v. u. Erscheinen dir nicht gleiche Steine. Auch hier hat die Uebersezung Heindorfs Aenderung nicht beitreten gekonnt. Was dem Zusammenhang nach diese Stelle nothwendig besagen muſs ist dieses, daſs die Dinge, welche in das Gebiet eines Begriffs fallend von ihm den Namen führen, dennoch immer hinter der Strenge des Begriffes zurükbleiben. Dieses nun erhellt am deutlichsten unter andern auch daraus, wenn eingestanden werden muſs, daſs man der Anwendung des Begriffes auf die Dinge nie ganz sicher ist, indem dieselbigen auch wieder unter den entgegengesezten Begriff zu fallen scheinen. Dies nun ist es eben, was Sokrates hier an gleichen Dingen zeigen will. Und hätte er nicht einen solchen relativen Begriff gewählt, sondern lieber etwa gefragt, „Scheinen dir nicht weiſse Dinge ganz dieselben bleibend, „manchmal weiſs dann auch wieder nicht weiſs, sondern gelb oder roth?" so möchte er leichter und allgemeiner sein verstanden worden. Aber doch auch mit den gleichen Dingen verhält es sich eben so, daſs sie hinter dem Begriff der Gleichheit zurükbleiben, und manchmal einander gleich zu sein scheinen, manchmal aber auch wieder nicht sondern ungleich, so daſs man von ihnen sagen kann, Diese Dinge wollen zwar sein wie der Begriff der Gleichheit, können es aber nicht, sondern bleiben zurük. Daſs dieses hier gesagt sei fordert der Zusammenhang, und so steht es auch wirklich in dem gewöhnlichen Text. Läſst man aber den Sokrates nur sagen, daſs Dinge einigen gleich sind, anderen aber auch wieder ungleich; so hat er gar nichts gesagt was hieher gehört, sondern ist entweder selbst zurükgefallen in dasjenige wovon er sagt, es sei schon von Allen eingestanden, daſs man es nicht berühren dürfe, oder er hat uns bloſs ausgesprochen, daſs der Begriff der Gleichheit ein Verhält-

nifsbegriff ist. Aus dem Worte φαίνεται kann niemand gegen diesen Sinn argumentiren. Denn wenn zwei Dinge, die einander möglichst nahe kommen, bisweilen für gleich gehalten werden, bisweilen auch wieder für ungleich: so ist beides nicht ein bloſses Bedünken, sondern ein Urtheil, welches durch die sinnliche Anschauung veranlaſst ist, und von diesem wenn irgend wovon muſs φαίνεσθαι gebraucht werden. — Bei den gleich folgenden Worten will auch Heindorf, daſs αὐτὰ τὰ ἴσα eben so viel sein soll als was sonst αὐτὸ τὸ ἴσον heiſst: also eben soviel als ἡ ἰσότης; und das scheint freilich auch die Interpunction unserer Bücher zu fordern. Allein die Stelle, welche Heindorf aus dem Parmenides für diesen Sprachgebrauch anführt beweiſst nichts, weil dort αὐτὰ τὰ ὅμοια ἢ ἀνόμοια und τὰ μετέχοντα τούτων neben einander gestellt werden; hier aber werden gleich darauf ταῦτα τὰ ἶσα und αὐτὸ τὸ ἴσον einander entgegengesezt, und dies ταῦτα τὰ ἴσα kann offenbar nur das obige αὐτὰ τὰ ἴσα aufnehmen. Also muſs αὐτὰ τὰ ἴσα wieder dasselbe sein wie ξύλα ἴσα, τὰ αὐτὰ ὄντα, und unser Saz also beides enthalten, die Gleichheit und die gleichen Dinge. Ich möchte darum lesen Τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη· ἢ καὶ ἡ ἰσότης ἀνισότης; Welcher leere Ueberfluſs wäre es auch, wenn beides dasselbe hieſse, αὐτὰ τὰ ἴσα noch durch ἡ ἰσότης zu erklären.

S. 57. Z. 9. v. u. welchen aber kommt es nicht zu. Auch Bekker hat ohne Handschriften zu Heindorfs οὐ seine Zuflucht nehmen müssen, ohne welches hier nicht auszukommen ist. Wyttenbach p. 195. zieht vor mit Cornar die Worte καὶ ποίῳ τινὶ zu löschen. Dagegen aber streitet auſser dem von Heindorf schon angeführten Grunde auch noch die ausdrükliche Antwort auf diese zweite Frage in den Worten εἰ δέ τι τυγχάνει ὂν ἀξύνθετον κ. τ. λ.

S. 61. Z. 3. v. u. in die wahre Geisterwelt. So gehört wol εἰς ᾅδου ὡς ἀληθῶς zusammen, was Wyttenbach nicht scheint gemerkt zu haben, und man braucht nicht nachzugeben, wenn jemand wahrscheinlich machen will, daſs εἰς ᾅδου nur Glosse sei von einem solchen, der, bestimmter als Platon hier selbst thun wollte, die Erinnerung an den Kra-

tylos ausgesprochen habe. Denn gewiſs hatte Platon Recht, den Aufenthalt der Seligen wie er ihn hier selbst beschreibt die wahre Geisterwelt zu nennen im Gegensaz der wie sie gewöhnlich vorgestellt wird. Uebrigens sind hier und weiter hin manche sinnreiche Anklänge unvermeidlich verloren gegangen, wie die Zusammenstellung von ἀειδὲς und ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον und die öfter wiederkehrende ἀειδὲς und ᾅδης.

S. 64. Z. 11. v. u. noch auch nur weil sie. Die Uebersezung hält sich hier an das von Heindorf und Bekker verschmähte οὔτε, und verbindet καὶ οὐ παραδιδόασιν αὐταῖς αὑτοὺς, οὔτε ἀπέχονται αὐτῶν, was auch nothwendig zusammengehört. Das dazwischentretende ἔπειτα hat Heindorf ganz richtig erläutert.

S. 70. Z. 5. oder einer göttlichen Rede. Mit Heindorf finde ich noch immer dieses ἢ unerwünscht, und wenig dem entsprechend was eigentlich gesagt sein sollte ἐπὶ λόγου θείου ὥςπερ βεβαιοτέρου ὀχήματος. Indeſs die Handschriften ergeben nichts, und so muſs man sich beruhigen daſs die Umstellung der Glieder diese Ungenauigkeit verschuldet. Denn übrigens ist der λόγος θεῖος hier hinlänglich begründet durch den vorhergehenden βέλτιστος τῶν ἀνθρωπίνων.

S. 74. Z. 1. dem der deine Behauptung vorträgt. Wenn man dem gewöhnlichen auch von Bekker wiederholten Text treu bleibt, kann man uumöglich anders construiren als Ficin und Heindorf, und unmöglich anders übersezen, als ich früher gethan. Abgesehen aber von der gezwungenen Stellung πλέον ἔτι, welche mir durch die von Heindorf angeführten Beispiele noch nicht vollkommen gerechtfertigt ist, bleibt es immer sonderbar, daſs Kebes indem er dem Sokrates etwas zugiebt, diesen bezeichnen soll als den der mehr behauptet als Simmias. Daher scheint mir daſs die lezte Anrede an den Simmias der vorher immer in der dritten Person vorkam hier nicht mehr gilt sondern das σὺ an den Sokrates gerichtet ist, oder an den vorher redend eingeführten λόγος, dann aber das ἢ gelöscht werden muſs, und das πλέον seiner Stellung gemäſs zu συγχωρήσεις gezogen. So wenigstens habe ich gewagt zu übersezen; und leichter ist diese Ver-

änderung gewifs als die früher von mir in demselben Sinne vorgeschlagene.

S. 74. Z. 14. v. u. wo nicht so mufs jeder. Die Uebersezung konnte die Anakoluthie nicht nachbilden, in welche dieser Saz sich auflöst; und in der That nachdem er so lange richtig durchgeführt worden, mifsfällt sie hier mehr als anderwärts, und man möchte wünschen, Plato hätte blofs geschrieben ἀνάγκη ἀεὶ; allein nur Eine Bekkersche Handschrift liest so.

S. 76. Z. 17. wie die Argeier. S. Herod. I. 82.

S. 78. Z. 11. dafs nicht nur. Der Nachtrag verliert sich hier, aber auf eine Weise wie wir es auch allenfalls ertragen können in den Zwischensaz. — Euripos, etwas weiter unten, ist die strudelige Meerenge zwischen Attika und Euböa.

S. 81. Z. 2. v. u. wie jenes Wesen ihr eignet. Es ist hier zurük zu sehen auf die Stelle p. 76. d. e. εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλλοῦμεν. Uebers. S. 54. 55. Wenn das etwas ist.

S. 84. Z. 13. und dafs der Rede dieses begegne. Die Meinung ist offenbar, da sich dieses unmöglich so verhält, kann auch die Annahme nicht richtig gewesen sein.

S. 85. Z. 11. wo er vom Odysseus sagt. Od. XXI, 17. — Kurz vorher zieht die Uebersezung die Dative ἐπιθυμίαις zu διαλεγομένη, weil sie sonst das andere, mit welchem die Seele Gespräch führt, nicht aufzufinden weifs.

Ebend. Z. 10. v. u. mit der Thebischen Harmonia. Anspielung, da Kebes und Simmias beide Thebaner waren, auf die Gründer von Thebä, Kadmos und Harmonia.

S. 87. Z. 14. v. u. brauchbar zu sein zur Ueberzeugung. Ich ziehe mit Heindorf die Worte πρὸς τὴν πειθὼ zu χρήσιμον, nicht zu χρήσει.

S. 90. Z. 14. v. u. recht nach meinem Sinne. Hier hat ein Wortspiel verloren gehen müssen zwischen dem κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ und dem νοῦς des Anaxagoras.

S. 93. Z. 14. v. u. von der zweitbesten Fahrt. Ein Schifferausdruck, zu dessen Erläuterung Heindorf das nöthige beigebracht.

S. 98. Z. 10. v. u. indem er vermittelst etc. Die Stelle hat nun keine Schwierigkeit mehr, nur

dafs ich mit vielen Bekkerschen Handschriften das τὸ vor μέγεθος löschen möchte.

S. 102. Z. 20. sondern auch immer die etc. Mit dem αὐτῷ weifs ich gar nichts zu machen, weil im folgenden Beispiel der Begriff des Ungraden weder den gedritten Dingen noch der Drei selbst entgegengesezt ist. Heindorfs αὐτοῦ geht auch nicht, denn das würde auf αὐτὸ ἐναντίον führen, wovon hier nicht die Rede sein kann. Nun könnte man zwar aus Bekkers Apparat auch αὐτὸ nehmen, welches die Wiederholung des αὐτὸ in dem vorigen Saz, und an sich gar nicht übel wäre; allein die Structur wird zu gezwungen. Daher löscht man es wol am besten da es ohnehin so verschiedene Stellen einnimmt. — Wyttenbach begnügt sich ohne weiteres bei der von Heindorf gehörig gewürdigten Veränderung des Cornarius.

S. 103. Z. 1. doch dessen Gegentheil etc. Man kann umhin kommen die von allen Handschriften festgehaltenen Worte τὸ ἐναντίον zu löschen, wenn man vorher statt αὐτὸ mit Bekkers Δ αὐτῷ lieset und construirt οὐ δέχεται τὸ αὐτῷ (was auf das vorige τινὶ zurükgeht) ἐναντίον.

S. 104. Z. 5. wenn Einheit. Hiebei liegt zum Grunde, dafs die Eins insbesondere als Anfang und Princip aller ungraden Zahlen angesehen wurde.

Ebend. Z. 22. Ungerade. Hier geht Platon von dem gewöhnlichen Ausdruck περιττὸν zu dem ungewohnteren ἀνάρτιον über um eine Gleichmäfsigkeit des Tons zu erlangen ἀνάρτιον, ἄδικον, ἄμουσον, ἀθάνατον. Dies hat weiter unten die Uebersezung auch bei dem Unwarmen und Unkalten nachgeahmt, wie denn wol auch Platon sich ἄθερμον und ἄψυκτον selbst gemacht für seinen Bedarf. Doch ist Wyttenbachs pedantisches ἄψυχρον nicht noth; sondern Platon sah auf das kurz vorhergegangene ἄτηκτον.

S. 109. Z. 16. keine grofse Kunst. Die Uebersezung hat hier zweimal der sprichwörtlichen Redensart ἡ Γλαύκου τέχνη ausweichen gemufst. Ueber den Sinn derselben verweise ich die des Hellenischen kundigen Leser auf Heindorf.

Ebend. Z. 3. v. u. Denn ein im Gleichgewicht etc. Aristoteles de Coel. II, 13. führt dies mit besonderer Anwendung auf die Erde als eine Lehre des Anaximandros an, weil ein solches nicht mehr Grund habe sich hierhin zu bewegen

als dorthin, entgegengesezte Bewegung aber gleichzeitig nicht stattfinde.

S. 114. Z. 11. wie Homeros davon singt. Ilias VIII, 14. Genauer als die Uebersezung sagt die Urschrift was Sokrates braucht „wo der tiefste Abgrund unter der Erde ist."

ZUM PHILEBOS.

Dieses Gespräch erwartet noch einen kritischen Bearbeiter. Weniges nur ist zu nehmen aus Schüz und Heusde. Mehr Hülfe hat der Uebersezer von Heindorf und Buttmann erhalten, und wünscht selbst auch seinerseits einiges Brauchbare dem künftigen Bearbeiter beigetragen zu haben.

S. 139. Z. 3. und gegen was für eine von unserer Seite. Wir lesen nemlich καὶ πρὸς τίνα τὸν, nicht τῶν wie sämmtliche Ausgaben, παρ' ἡμῖν etc. Denn offenbar ist der ganze Saz dem vorigen parallel, die ἡμεῖς sind, wenn gleich stumme Personen hier allerdings anwesend gedacht werden müssen, dennoch niemand anders als Sokrates im Gegensaz des Philebos, und zu τῶν müfste auch schon wegen λεγόμενος ebenfalls λόγων supplirt werden; es war aber nur Ein Saz, den Sokrates dem Philebos entgegengestellt hatte.

S. 140. Z. 4. Und übernimmst etc. Die Anspielung auf ein sprüchwörtliches δέχεσθαι τὸ διδόμενον will ich nicht läugnen; aber sie im Deutschen genau wiederzugeben hätte gar keine Wirkung gethan.

Ebend. Z. 18. glükselig zu machen. εὐδαίμων βίος ist hier das was beide wollen der auf die Lust und der auf die Vernünftigkeit ausgehende, und dafür ist allerdings glükselig an und für sich nicht der beste Ausdrukk; allein es ist so hergebracht εὐδαιμονία durch Glükseligkeit zu übertragen, dafs ein anderer Ausdrukk den Leser eher würde irre geführt haben.

S. 144. Z. 4. nur wieder umwenden. Die Hellenische Redensart ist von der Schifffahrt hergenommen. S. Gronov. Observatt. IV, 26.

S. 144. Z. 9. v. u. Und eben dies gleiche. Schütz schreibt diese Worte bis „und verschiedene" dem Protarchos zu, und Herr Stallbaum läſst den Protarchos schon bei den Worten ἀλλ' οὐ μὴν δεῖ etc. eintreten. Dies hat allerdings etwas für sich, zumal die Einräumung des Mitunterredners so oft durch den Imperativ ausgedrückt wird. Allein auch Sokrates kann sehr gut so sagen, eben weil er freiwillig eingeräumt, daſs es um die Erkenntniſs etwa so stehe als um die Lust in diesem Stük. Und wenn die Rede dem Protarchos gehörte, würde hier wol schwerlich das o Sokrates fehlen, was so oft zur Bequemlichkeit des Lesers in zweifelhaften Fällen da zu sein scheint, und am wenigsten vor dem Fürwort, welches gar gern den Namen bei sich führt. — In Beziehung auf die unmittelbar folgenden Worte die den Ficin ganz irre geleitet haben, und über die Fischer und Cornar gewiſs nicht zu hören sind, ist zu bemerken, zuerst daſs das gleiche in beiden λόγοις eben dieses ist, daſs die Lüste sowol als die Erkenntnisse ungleich unter einander sind. Eben dies nun ist die in dem einen λόγος sowol als in dem andern enthaltene διαφορότης, welche nicht verdekt sondern in die Mitte gestellt werden soll. Denn nichts wäre wunderlicher, als wenn Sokrates eben dieses hier noch sagen wollte von dem Unterschiede zwischen der einen und der andern Behauptung, da ja dieser schon vom Anfange des Gesprächs an in die Mitte gestellt ist; jenen aber wollte wirklich Protarchos verdekken. Eben dies nun ist auch der Grund weshalb ich die Worte τολμῶμεν ἂν πῃ ἐλεγχόμενοι μηνύσωσι nicht wieder herstellen kann, ohnerachtet auch Bekker so gesezt hat und sein ganzer Apparat keine Abweichung nachweiset. Nämlich der ἔλεγχος ist die Untersuchung welche S. 152. Ueb. wieder aufgenommen wird bei den Worten „Nach den Arten der Lust" etc. Denn aus der hier zugegebenen Verschiedenheit der Lüste sowol als der Erkenntnisse folgt nun vermittelst des allgemeinen Grundsazes, daſs man nicht unmittelbar von dem Einen in das Unendliche fallen dürfe, sondern erst die bestimmte Vielheit suchen müsse. Zwar läſst das Gespräch die Untersuchung über die Arten der Lust und der Erkenntniſs als zu weit abliegend wieder fallen; allein dies ist nur schein-

bar. Denn das Resultat der an die Stelle tretenten Untersuchung (S. 277. d. Ueb.) ob die ganze Gattung der Lust begehrungswerth sei oder nicht, beruht doch auf der durch das dazwischenliegende vorbereiteten Unterscheidung innerhalb des Gattungsbegriffes Lust, und eben so hernach bei der Erkenntniſs. Es sind also nicht die λόγοι selbst aus deren Prüfung erhellt, daſs vielmehr ein drittes das Gute sei, sondern eben die Prüfung dieser διαφορότης in beiden. Es bleibt mir also nur die Wahl zwischen meiner früheren Aenderung ἐλεγχομένη μηνύσῃ und der von Hrn. Stallbaum vorgeschlagenen ἐλεγχόμεναι μηνύσωσι. Allein dem Hauptwort διαφορότης schlieſst sich die meinige näher an, noch scheint sie mir auch sonst so schwierig, daſs ich sie als eine gewaltsamere verwerfen müſste.

S. 145. Z. 1. v. u. den welcher zugäbe. Auch gegen Bekker bleibe ich dem διομολογησάμενον treu, und beziehe mich auf das, was Herr Stallbaum zu dieser Stelle sagt. Es scheint mir bei der gewöhnlichen Leseart fast unmöglich den fehlenden Accusativ irgendwie zu suppliren.

S. 146. Z. 5. v. u. dieses selbige und Eine etc. Wenn ich hier zur gewöhnlichen Leseart zurükgekehrt bin, so ist dies nicht sowol deshalb geschehen weil der Bekkersche Apparat meine Veränderung nicht begünstigte — denn in Stellen solcher Art lassen auch jezt noch die Handschriften bisweilen rathlos wo der Uebersezer sich Rath schaffen muſs — sondern weil ich sie genauer betrachtet unnöthig finde. Man muſs nur nicht übersehen, daſs das in der zweiten Aufgabe — und zweie giebt es hier nur — vorausgesezte Einssein der allgemeinen Begriffe zweimal wieder aufgenommen wird, einmal vorbereitend in den Worten ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην, hinter welchen ich kein Kolon sezen würde, und dann wiederholend in den Worten ταὐτὸν καὶ ἕν. Das ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς bringt nun noch einen Nebenpunkt mit in Anschlag, nämlich daſs der Eine Begriff, wenn er nicht als zerstükkelt sondern als ganz in den Dingen erscheint, alsdann in jedem einzelnen werdenden Dinge eben so gut ganz auſser sich ist als in vielen. — Eben so habe ich in den folgenden Worten das ἓν καὶ πολλὰ wieder aufgenommen, und es thut mir leid Hrn. Stallbaum verleitet zu haben.

Nämlich dieses meint Platon, das Verhältniſs der Gattungsbegriffe zu den einzelnen Dingen, nicht jenes das Verhältniſs der Einheit des Gegenstandes zur Vielheit seiner Prädikate ist das auszumittelnde. Wenn die Uebersezung aber hier ein Relativ einschiebt, so will sie nicht etwa getrennt lesen ἅ πάσης, sondern nur andeuten, daſs das ἐστι herunter gehört zu αἴτια.

S. 147. Z. 9. nicht . . aufzustören, da er ruhig liegt. Der Leser möge an das Sprichwort denken, den schlafenden Löwen nicht zu wekken. Daſs es im hellenischen hieſs μὴ κινεῖν κακὸν εὖ κείμενον ist aus dem Ruhnkenischen Scholiasten klar, und mich wundert daſs nur Eine Handschrift das κακὸν hier aufgenommen hat. Viel zierlicher aber war, auf den Philebos das κακὸν nur stillschweigend auzuwenden.

S. 149. Z. 11. von diesen darin befindlichen. Vielleicht scheint es Vielen zu viel gefordert, statt τῶν ἐν ἐκείνων lesen zu sollen τῶν ἐνόντων ἐκείνων. Allein ungerechnet daſs schon τῶν ἐν unendlich hart ist, und den Leser der gleich wieder zu dem κατ' ἀρχὰς ἐν geführt wird nothwendig irre führen muſs, so wäre es hier nicht einmal ganz richtig. Hrn. Stallbaums ἐξ statt ἐν scheint zwar leichter, hat mich aber nicht befriedigt; denn seine Erklärung erfordert ἐκείνου statt ἐκείνων, und es könnte auch nur sehr uneigentlich gesagt werden daſs die niederen Begriffe ἐξ ἐκείνου nämlich der Einheit des höheren gefunden werden, Es findet sich aber dasselbe Wort welches wir vorschlagen schon oben εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν. Den Ficin wollen wir nicht anführen für unsere Vermuthung, wiewol er übersezt als hätte er gelesen τῶν ἐν ὄντων ἐκείνων; denn es kann leicht sein, daſs er nur nicht gewuſst hat anders das τῶν ἐν zu umschreiben.

Ebend. Z. 13. v. u. und Vieles schneller oder langsamer. Der gewöhnliche Text kann den Leser verleiten zu glauben, es sei von zweierlei die Rede, wie nemlich die damaligen Menschen das Eine sezten und dann auch wie das Viele. Dem widerspricht aber das unmittelbar folgende offenbar, denn es wird eben geklagt sie sezten nach dem Einen gleich unendliches, also gar nicht das Viele; und die μέσα die ihnen entgehen sind eben das be-

stimmte Viele, welches sie also nicht sezen. Will man also die Worte καὶ πολλὰ unverändert behalten: so muſs man man πολλὰ für die unbestimmte Vielheit, also für die ἄπειρα nehmen, so daſs eigentlich als die gewöhnliche Form ἓν καὶ πολλὰ auch hier zusammenstehen sollte, und nur das ὅπως ἂν τύχωσι noch dazwischen geschoben ist als eine Hindeutung auf den unwissenschaftlichen Leichtsinn in der gewöhnlichen Begriffsbildung. Auch zu βραδύτερον bin ich zurükgekehrt, wiewol das bald schneller bald langsamer nur sehr unvollkommen ausgedrükt wird, und sich schwer deutlich machen läſst was damit gemeint ist daſs einzelne Dinge zu schnell oder zu langsam gesezt werden. Die Antwort des Protarchos befremdet freilich um so weniger.

S. 150. Z. 19. und ist nur Einer in ihr. Wenigstens als Verdeutlichung muſste hier die Uebersezung sich der sehr leichten und annehmlichen Verbesserung von Heindorf bedienen, φωνὴ μέν που καὶ τὸ κατ' ἐκείνην τὴν τέχνην ἐστὶ καὶ ἐστὶ μία ἐν αὐτῇ.

S. 151. Z. 5. Tonarten. Es kann doch wol hier unter ἁρμονίας nichts anders gemeint sein als die verschiedenen musikalischen Systeme der Alten, welche auf einer verschiedenen Verbindung von Intervallen beruhen. Unter dieser Voraussezung ist der Uebersezer dem Beispiel aller neueren Schriftsteller über dieses Fach gefolgt, wiewol die Bedeutung immer nicht dieselbe ist in welcher der Ausdrukk „Tonart" in der modernen Musik gebraucht wird, und es also immer besser wäre für die alten Harmonien einen andern Ausdrukk zu wählen.

Ebend. Z. 8. jedes was hierin Eins etc. Das hierin sezt die Uebersezung zur Verdeutlichung hinein. Nämlich da das ἐννοεῖν noch mit unter dem φασι steht, so kann es sich auch nur noch auf die Musik beziehen, welches uns die wir das Wort nur in einem engeren Umfange gebrauchen nicht mehr dentlich ist, da wir schon die Bewegungen nicht mehr zur Musik rechnen; der Grieche aber konnte noch viele solche Elemente aufführen, und diese sind hier gemeint.

S. 154. Z. 6. und eben so mit dem Gegentheil davon. Ich verstehe nemlich das καὶ τοῦ ἐναντίου vorzüglich in Bezug auf das ἕν, wel-

ches doch hier der Hauptbegriff ist. Das Gegentheil des ἓν aber ist in dieser ganzen Auseinandersezung das ἄπειρον; und der Sinn kann also kein anderer sein, als so wie man absteigend überall von dem Eins an durch die bestimmte Vielheit müsse zulezt auf das Unendliche kommen können, so auch aufsteigend wenn man von dem Unendlichen anfängt durch die bestimmte Vielheit zulezt auf das Eine.

Ebend. Z. 16. Du hast uns allen. Hier ist nun der fehlende Eingang nachgeholt, welches etwas diesem Gespräch eigenthümliches ist. Es soll also angesehen werden als eine von Anfang an auf diesen Gegenstand gerichtete Zusammenkunft, weder als ob Sokrates von ohngefähr dazu gekommen, noch als ob die Rede unabsichtlich auf diesen Gegenstand gekommen wäre. Was nun früher gesprochen ist, darf doch nur als unbedeutend angesehen werden, weil keine Berufung darauf vorkommt. Wir sollen also denken Platon habe uns ersparen wollen entweder elementarische Dialektik anzuhören mit der Sokrates so oft anfangen muſs oder rhetorische Ausführungen welche die Vertheidiger der Lust besonders lieben.

S. 157. Z. 5. v. u. richtiger Meinung. Schon dieses, daſs bei der vorigen Art zu lesen die Meinung schlechthin, ohne Unterschied von richtig und falsch, mit unter die Erkenntniſs aufgenommen werden muſste, beweiset zur Genüge daſs hier die Rede ohne Unterbrechung fortlaufen muſs.

S. 159. Z. 11. und zu jenen dazu. Schwerfällig ist der ganze Saz auf jeden Fall, und dieser Zusaz ziemlich überflüssig, gewiſs aber nicht anders zu verstehen als in der Uebersezung ausgedrukt ist. Die Worte οὐχ ὁ μὲν, ὁ δ᾽ οὐ sind nur verstärkende Wiederholung des πᾶς, und die vorhergehenden καὶ πρὸς τούτοις können nicht auf sie bezogen werden, weil nur etwas neu hinzukommendes auf diese Weise angekündigt werden könnte, nicht eine bloſse Wiederholung. Das πρὸς τούτοις kann also, wie aus dem von Bekker hinzugefügten γε noch deutlicher erhellt, nur ein anderer Fall sein zu dem πρότερον, nemlich Protarchos soll sagen, wer noch gar keine Wahl gemacht habe werde das gemischte Leben eher wählen als irgend ein einseitiges; wer aber früher schon ein einseitiges gewählt, der werde nun, um statt dessen das gemischte zu

bekommen, das andere einseitige zu jenem dazu nehmen, etwas verworren aber sagt er der Kürze wegen statt dessen, jeder werde das gemischte zu den einseitigen dazunehmen.

S. 162. Z. 3. wieder aufnehmen. Die Uebersezung liest mit Heindorf ἀναλάβωμεν. Leicht kann das ἀνα untergegangen sein in dem vorigen ἂν.

Ebend. Z. 7. anderes mit Grenze. Da auch die Bekkerschen Collationen hier keine Ergänzung nachweisen, so will ich das eingeschobene mit nicht als Aenderung des Textes angesehen wissen, da auch nach dem vollständigeren Ausdrukk πέρας ἔχον (24, a.), für den hernach 25, d. περατοειδές substituirt wird, noch einmal der abgekürzte Ausdrukk τὸ πέρας vorkommt, wie hier, den wir aber dort um noch mehr zu wechseln durch Begrenzung wiedergegeben haben. Allein das ist uns doch zu fremd dem Unbegrenzten die Grenze gegenüberzustellen, und doch liefs sich schwer ein anderes Wort an die Stelle sezen; daher eine kleine Abweichung hier und an der andern schon angeführten Stelle unerlafslich war. Offenbar will durch diesen abgekürzten Ausdrukk an unserer Platon leichter unterscheiden dasjenige was in sich selbst seine Bestimmung hat von dem was erst durch die Vermischung dieses mit dem Unbestimmten als ein Bestimmtes wird, und so eine Grenze hat. Uebrigens wird hier zurükgesehen auf S. 147. Ueb.

Ebend. Z. 9. als zwei von diesen. Das τούτων geht auf das obige τριχῇ διαλάβωμεν.

Ebend. Z. 6. v. u. auf eine fünfte Jagd mache. Nämlich Gattung. Wider alles Erwarten aber haben auch alle Bekkerschen Handschriften dieses unsinnige βίον. Denn es ist von einem fünften Begriff zu den bisherigen vieren die Rede, nicht von einer neuen Lebensweise, die ohnedies nicht die fünfte sein könnte, da erst drei Lebensweisen sind aufgestellt worden. Auch ist nicht nöthig an die Stelle dieser unverständigsten Glosse etwas anderes zu sezen. Denn seit den Worten τετάρτου μοι γένους hat sich τετάρτου und πέμπτου auf γένος bezogen, nnd diese Beziehung dauert offenbar noch fort.

S. 163. Z. 21. wäre es selbst auch zu Ende. Deutlicher sieht man hier in der Ueber-

sezung, daſs das αὐτῷ in diesem Saz auf μᾶλλον und ἧττον soll bezogen werden, und erst hernach bei dem τούτω die Rede wieder auf das wärmere und kältere zurükgeht. — Nicht leicht wird hoffentlich jemand den Sinn dieser Comparativen verfehlen; sie stellen nemlich das Warme und Kalte, und so auch das übrige dar in seiner Relativität ohne alle Skala, wo nur jedes von geringerer Wärme gegen das von gröſserer als kalt, und jedes von geringerer Kälte gegen das von gröſserer als warm erscheint, also zugleich in unendlieher Vermehrbarkeit und Verminderbarkeit des Grades. Die klassische erläuternde Stelle ist die gleich folgende „Sehr gut, lieber Protarchos u. s. w."

S. 164. Z. 11. und stark und schwach. Es ist wol leicht den Verdacht zu fassen, daſs hier die Worte καὶ σφόδρα καὶ ἠρέμα eingeschoben sind, weil sie eben die ἀφανίσαντε καὶ ἐάσαντε sind, und es also auch hier schon heiſsen müſste „und in ihre eigne Stelle."

S. 165. Z. 13. und was sonst eine Zahl ist zur andern. Verständlicher wäre gewesen die etwas ungenauere Uebersezung „und wie sonst eine Zahl sich verhält zur andern."

S. 166. Z. 20. das nämliche bewirken. Was gleich gesagt wird, daſs die dritte Gattung des gemischten auch klar hervortritt.

S. 167. Z. 3. v. u. und du zwar. Bei dieser ganzen Stelle kommt es vorzüglich darauf an zu wissen, wer ist denn diese Göttin die hier als bekannt auftritt, ohne daſs doch vorher von einer die Rede gewesen wäre, sondern nur unbestimmt war gesagt worden irgend ein Gott sei günstig bei der Untersuchung. Nun aber wendet sich hier Sokrates gewiſs nicht ohne Bedeutung an den schönen Philebos, welcher keine andere Göttin anerkennen will als die Aphrodite, welche aber eigentlich Lust heiſse. Diesen Namen nun ihr beizulegen hatte sich Sokrates nicht verstehen wollen; aber hier wo von der Mischung und deren Heilsamkeit die Rede ist, war es natürlich in eben dem Sinne auf die Aphrodite zurükzugehen. Und daſs Sokrates mit Recht von ihr sage sie errette, leuchtet ein; nur wie und in welchem Sinne Philebos in den früheren Reden ihr soll das ἀποκναῖν zugeschrieben haben, ist das Schwere. Zweierlei bietet sich dar. Entwe-

der Sokrates meint, das was Philebos von seiner Aphrodite die aber nur die Lust sei, rühme, werde immer nur auf Erschöpfung hinauslaufen; oder Sokrates wendet was Philebos tadelnd von des Sokrates Gute, der Vernunft und Weisheit gesagt, daſs sie den Menschen mürbe mache und herunterbringe eben durch Mäſsigung hier auf die mischende Göttin an.

S. 168. Z. 9. v. u. mit der Begrenzung sich ergebenden Maaſse. Der etwas dunkle Ausdrukk ist zu verstehen aus der obigen Stelle S. 165. Z. 13. Alles unter das *περατοειδὲς* gehörige wird hier zusammengefaſst unter der Benennung des Maaſses, und das gewiſs mit Recht, wenn man vornemlich darauf sieht, was dem an sich unbegrenzten dadurch begegnet.

S. 170. Z. 4. v. u. nicht das aus irgend zweien gemischte. Offenbar ist wol, daſs dieser Saz sich nicht auf das gemischte Leben beziehen kann, sondern von der Gattung des gemischten Seins muſs die Rede sein. Denn wenn jene Lebensweise aus allem Unbegrenzten durch die Begrenzung gebundenen bestände: so wäre sie nicht ein Theil der dritten Gattung, sondern diese selbst. Nun erleichtern die Handschriften bei Bekker, welche *ὁ* auslassen, allerdings daſs man lesen kann *μικτὸν ἐκεῖνο* und die Uebersezung kann sich damit begnügen; besseres aber bleibt zu wünschen.

S. 171. Z. 12. das Mehr. Philebos scheint absichtlich spielend das und minder auslassen zu wollen. In den jugendlicheren Gesprächen hätte Platon so etwas nicht angebracht damit Sokrates es unbeachtet durchlieſse, sondern er hätte den Gegner gezwungen zu bekennen was er umgehen wollte.

S. 173. Z. 10. v. u. auch Luft, wie die Beklommenen rufen. In der Urschrift heiſst es „Feuer, Wasser, Luft und auch Erde, wie die vom Sturm umhergetriebenen sagen, sehen wir doch." Da wir aber in diesem Falle Land sagen müssen, und dies nicht der Name des Elements ist, so muſste etwas anderes an die Stelle gesezt werden, was freilich noch etwas geschmakloser ist als das ursprüngliche.

S. 175. Z. 11. v. u. Denn wir glauben doch nicht. Sehr hart ist die Art, wie in diesem Saz die *τέτταρα ἐκεῖνα* in der Luft schweben, und her-

nach bloſs von dem τέταρτον die Rede ist. Etwas gemildert wird schon der Uebelstand, wenn durch die auch von Bekker angenommene Interpunction δοκοῦμεν und τοῦτο auf einander unmittelbar bezogen werden, und τὰ τέτταρα — ἑνὸν als Zwischensaz sich darstellt. Erinnert muſste an die andern drei auch werden, weil die Ursache nur indem sie jenen als Mischungsursache einwohnt das hier angeführte leisten kann. Es sind also eigentlich die drei mit dem vierten zusammen, aber diese als das eigentliche agens zieht hernach die Rede allein auf sich. So erklärt sich der Uebergang. Sollte ich ihn aber durch Umschreibung verdeutlichen: so würde ich sezen, Denn wir glauben doch nicht daſs, gesezt jene drei und die Ursache als das vierte, diese u. s. w. Was σωμασκία betrifft: so scheint aus Bekkers Apparat, daſs alle seine Handschriften so lesen.

S. 176. Z. 2. v. u. daſs nemlich die Vernunft. Niemand lasse sich doch überreden, bis noch eine andere Stelle beigebracht wird, — denn alle Scholiasten und Lexicographen meinen immer nur unsere — bloſs auf das Ansehn von dieser ein so schlecht gebildetes Wort wie γενούστης anzunehmen. Die Stelle ist gewiſs verdorben, und das Wort wahrscheinlich nur daraus entstanden, daſs einem, der erst etwas zu spät durch den Anblik des λεχθέντος gewarnt wurde, im Sinne schwebte zu schreiben wie die Handschriften welche γένους τῆς lesen ausdrüklich bezeugen τῆς πάντων αἰτίας, wie wir bald darauf lesen αἰτίας ξυγγενῆς, wo sich Platon ja auch ohne alles Abenteuerliche mit diesem gemeinen Wort und der einfachen Redensart καὶ σχεδὸν τούτου τοῦ γένους begnügt. —

S. 177. Z. 17. die Vernunft. Νοῦς hat Bekker mit Recht hergestellt Einer Handschrift folgend, welche νοῦν liest. Der Accusativ aber würde fordern, daſs δεδήλωται in das Activum verwandelt würde.

S. 178. Z. 7. des gemischten. Nämlich was Sokrates hier κοινὸν nennt ist was sich aus der Mischung des Unbegrenzten und der Begrenzung bildet, zu welcher Mischung es eben der Ursache bedurfte, und ich habe lieber dieses ausdrükken wollen als das κοινὸν allzu buchstäblich übersezen, um so mehr als man streng genommen nicht sagen

kann, daſs jedes von beiden noch bleibt in der Mischung.

S. 179. Z. 12. Verderben und Unlust. Ich kann mich nicht überreden, daſs die Häufung Verderben und Unlust und Auflösung von Platon herrühre. Nämlich oben λύσις und λύπη ist keine bloſse Zusammenstellung, sondern es entsteht Unlust weil Auflösung da ist; dasselbe gilt hier von φθορὰ und λύπη, und nun λύσις, an dessen Stelle φθορὰ getreten war, noch einmal wiederholen, nachdem die Folge schon aufgestellt ist, verwirrt nur den Sinn. Daher bleibe ich auch gegen Bekker dabei die Worte καὶ λύσις zu löschen.

Ebend. Z. 14. v. u. in den vorigen Zustand. Ich bin meiner Uebersezung treu geblieben; wie aber die Worte εἰς ταὐτὸν ἀπιόντων diesen Sinn zulassen, sehe ich um so weniger, da Platon sonst diesen Ausdrukk vorzüglich vom Zusammengehen gebraucht. Denn daran sollen wir doch nicht denken, daſs die Flüssigkeiten beim Gefrieren sich eigentlich ausdehnen?

Ebend. Z. 8. v. u. gemäſs der beseelten Natur. Es ist wol nichts dagegen ἔμψυχον beizubehalten, nur daſs das folgende αὐτῶν alsdann gar nichts hat worauf es bezogen werden kann. — Kurz vorher aber muſs man offenbar ἐκ τοῦ ἀπείρου lesen.

S. 180. Z. 16. und unvermischt Lust mit Unlust. Viel deutlicher ist der Sinn auch in der Urschrift nicht ausgedrükt. Nemlich die Hofnung sieht Sokrates an als eine reine Lust unvermischt mit Unlust, und so auch die Furcht als eine reine Unlust unvermischt mit Lust, wobei natürlich von dem Wechsel den die Ungewiſsheit verursacht abstrahirt werden muſs. Freilich läſst sich von Furcht und Hofnung auch noch eine ganz andere Ansicht aufstellen und zwar sehr in Uebereinstimmung mit der oben aufgestellten Theorie von der gestörten und wiederhergestellten Zusammenstimmung; allein Furcht und Hofnung bilden hier nur den Uebergang, und Platon hatte mehr im allgemeinen alles in Gedanken, was der Seele allein angehört von Lust und Unlust.

S. 181. Z. 4. v. u. So könnte es etc. Nämlich, daſs er weder Lust noch Unlust habe. Denn auch das οὗτος was ich früher lesen wollte könnte nicht, wie Hr. Stallbaum zu wollen scheint auf

βίος gehn, da ja ἐκεῖνος eben der ist, welcher das vernünftige Leben gewählt hat.

S. 182. Z. 5. Allein dies etc. Nämlich nicht ob die Götter Lust haben oder nicht, sondern die dritte ἕξις ohne Lust und Unlust.

S. 183. Z. 15. was du jezt entgehn nanntest. Freilich ist dies keine genaue Ueberzezung von ἣν νῦν λήθην καλεῖς, allein das Wort λήθη war doch wirklich für den Gegenstand noch nicht gebraucht, sondern vor dessen Gebrauch gewarnt worden. Sokrates sollte also eigentlich sagen, was du jezt λανθάνειν nanntest, damit du nicht scheinest es λήθη zu nennen. Doch ist in der Urschrift gewiſs nichts zu ändern.

Ebend. Z. 14. v. u. Empfindung oder Wahrnehmung. In der Urschrift nur αἴσθησις. Aber das Zusammensein der Sinneserregung und des Bewuſstseins ist am ursprünglichsten Empfindung; was aber daran der Aufbewahrung fähig ist, worauf es hier vernemlich ankommt, das ist das gegenständlichere, die Wahrnehmung. Darum schien am besten hier beides nebeneinanderzustellen.

Ebend. Z. 2. v. u. vom Gedächtniſs die Erinnerung. Daſs die Unterscheidung nur gemacht wird um sie sogleich in dem zusammenfassenden Saz ἀναμνήσεις καὶ μνήμας wieder fallen zu lassen, ist wol sonst dem Platon nicht gewöhnlich. Uebrigens wäre es willkührlich genug das innere Nachbilden allein ἀνάμνησις zu nennen, und das Wiederauffinden des vergessenen allein μνήμη.

S. 184. Z. 15. v. u. Damit wir aufs beste. Ἵνα μὴ lesen unsere Ausgaben. Fälschlich ohne Zweifel, und das μὴ muſs fort. Ob man es aber hier, wie öfters, in πῃ verwandeln kann, da die Superlativen ὅτι μάλιστα καὶ ἐναργέστατα etwas bestimmtes enthalten womit das πῃ sich nicht allzugut verträgt, das steht dahin.

S. 187. Z. 8. v. u. eigenen Lebenszustand. So muſs wol βίου τι εἶδος hier übersezt werden da nicht von einer vierten Lebensweise zu den bekannten dreien die Rede ist, sondern die Worte nur gehen auf einen dritten Zustand zu den zwei entgegengesezten der Lust und Unlust, was man bei uns den Zustand der vermischten Empfindungen genannt hat. — Vgl. unten zu S. 198.

S. 189. Z. 13. v. u. und Vorstellungen. Es ist getadelt worden daſs ich δόξα und δοξάζειν durch Vorstellung und vorstellen überseze und nicht durch urtheilen und Urtheil; allein dies hat mich nicht bewogen hievon abzugehen. Auch sollte jeder Sprachkundige bedenken, daſs es nicht möglich ist zumal Wörter welche an das wissenschaftliche Gebiet streifen immer durch dasselbe Wort einer andern Sprache wiederzugeben; am wenigsten aber wo der wissenschaftliche Sprachgebrauch eben erst aus dem geselligen und volksmäſsigen scheidet. Urtheilen würde in den meisten Fällen vornehmer bestimmter aber deshalb weit weniger umfassend klingen als δόξα gemeint ist, besonders werden wir nicht leicht im gemeinen Leben von der Subsumtion eines einzelnen Gegenstandes unter einen Begrif, wie es hier weiter unten vorkommt, mitten im gemeinen Leben den Ausdrukk urtheilen gebrauchen. Und eben so verwirrend konnte es auf der andern Seite werden, wenn das Wort gebraucht würde wo es auf den platonischen Unterschied zwischen ἐπιστήμη und δόξα ankommt. Doch auch Andere haben schon diese Sache vertheidigt.

Ebend. Z. 5. v. u. Freund. Hier hat sich die Uebersezung vielleicht ohne Noth eine kleine Abweichung erlaubt; denn in der Urschrift steht ὦ παῖ κείνου τοῦ ἀνδρός „o Sohn jenes Mannes." Dies kann wahrscheinlich nur darauf gehn, daſs Philebos den Protarchos und die andern Anwesenden nur seine Kinder zu nennen pflegt.

S. 193. Z. 5. v. u. durch Vorstellung zu unterscheiden. Das von Bekker aufgenommene ἐγχειρεῖν sezt diese Stelle in ein ganz anderes Licht; und ich glaube nicht daſs διαδοξάζειν schlechthin für δοξάζειν steht, auch eben so wenig, daſs durch coniicere der Sinn richtig gegeben wird. Μνήμη ist der Ort der Begriffe, αἴσθησις ist der chaotische Inbegrif der jedesmaligen Wahrnehmung, und es entsteht nun das Bestreben durch versuchsweise Anwendung der Begriffe dieses Chaos zu sondern. Auch ist ja das Auseinander die gewöhnliche Bedeutung des διά in zusammengesezten Zeitwörtern.

S. 195. Z. 9. und was sonst. Anders läſst sich wol wenn der Text richtig ist nicht übersezen, und man muſs denken, daſs Platon alles was sonst noch wesentliche Bedingung der Vorstellung ist,

namentlich das ursprüngliche sezen eines Objects als eines besonderen überhaupt ohne noch zu bestimmen was für eines, indem die Wahrnehmung als solche ja nur ein unverbundenes und ungeschiedenes Mannigfaltiges darbietet, unter diesen Ausdrukk begreifen wollte. — Weiter unten Z. 35. hat die Uebersezung die Worte μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων zusammengezogen, vorzüglich wegen der Stellung des τούτων, welches sonst nicht nur völlig überflüſsig wäre, sondern auch zu weit von dem τῶν λεγομένων getrennt nachhinken würde.

S. 198. Z. 9. v. u. Vorstellungen schlecht und gut nennen. Richtig kann unser Text hier nicht sein, dem πονηρὰς καὶ χρηστὰς kann unmöglich das ψευδεῖς allein gegenüberstehn. Cornar sezt deshalb nach ψευδεῖς noch καὶ ἀληθεῖς hinein. Besser noch hätte er um den Chiasmus zu bewahren ἀληθεῖς καὶ vor ψευδεῖς eingeschoben. Aehnliches nun giebt die Randschrift des Cod. F. bei Bekker ἄλλως ἢ ὅτι ἀληθεῖς ἢ, nach welcher ich kein Bedenken getragen habe zu übersezen, um so mehr als das Auslassen der Worte καὶ χρηστὰς durch gar keine Handschrift bestätigt wird. — Weiter unten ist der Saz πάνυ μὲν οὖν τοὐναντίον ὦ Σ. εἴρηκας offenbar elliptisch, und hätte auch so ergänzt werden können. Da sagst du das Gegentheil von dem was alle andern sagen.

S. 200. Z. 20. Was nur und wie? Statt Πῇ δὴ liest auch Bekker mit Heindorf Ποῖα δή. — Bald darauf geben auch Bekkers Handschriften keine Hülfe für das allein unter allen Adjektiven doch mehr als verdächtige μᾶλλον. Dieses bleibt also noch unberichtigt, und auch die Uebersezung hat sich an das vorhandene halten müssen.

S. 201. Z. 16. Wenn du . . von beiden. Die Sache selbst zeigt deutlich genug, daſs man nicht lesen darf ἀποτεμόμενος ἑκάτερον, wie in unsern Ausgaben steht, sondern ἑκατέρων: welches auch Bekker aufgenommen, es erhellt aber aus seinem Commentar nicht woher. Denn schwerlich werden doch alle seine Bücher das richtige haben.

S. 203. Z. 14. v. u. nur eben. Siehe S. 187, 8. v. u. und dort die Anmerkung. Auch hier überseze ich βίος wie oben, weil Sokrates gewiſs aus dem gesagten nicht kann die Folgerung ziehen wollen, es könne ein Leben vorkommen weder ohne alle gröſsere

Veränderungen, noch auch dessen gröſsere insgesammt auf einer Seite lägen. Doch wird in der Folge dies hypothetisch angenommen, und die im Ganzen zweite Lebensweise, nemlich das Vernünftigsein gleichgesezt dieser in Bezug auf die Lust dritten. Vgl. S. 219. Ueb.

S. 204. Z. 3. daſs ein solcher dann sagt. Offenbar hat Platon hier einen im Sinne der dieses schon vorgetragen. Wer dies gewesen ist wol schwer zu bestimmen. Aus den dem Platon gleichzeitigen hedonischen Schulen ist der Saz wol nicht hervorgegangen. Verbindet man aber damit was gleich darauf folgt von denen welche die reine negative Natur der Unlust behaupten, und als die eigentlichen Feinde der Hedoniker dargestellt, und wie sie als Verdrieſsliche und Strenge beschrieben werden, so gewinnt die Vermuthung viel Wahrscheinlichkeit, daſs Platon es auch hier mit dem Antisthenes zu thun habe, und ebenfalls die ehemalige Polemik mildernd, und daſs er uns etwa Säze aus dessen wahrscheinlich doch gegen die Hedoniker gerichteten Werk περὶ ἡδονῆς überliefert. Der Ausdrukk „gewaltige Leute in Sachen der Natur S. 205. Z. 16. ist wenigstens nicht dagegen, wenn man an das wol schwerlich zu bezweifelnde Herakleitisiren des Antisthenes denkt. Die ganze folgende Stelle, wo Platon die Verdrieſslichen als fragend auftreten läſst, ist dann so anzusehn, daſs er darin jene Meinung des Antisthenes genauer durchführt, als er selbst gethan, weil er nemlich nicht nach der Kunst zu Werke gegangen, und daher auch nicht ganz das Rechte getroffen, sondern nur als ein Wahrsager gleichsam. —

S. 207. Z. 2. Die gröſsten Begierden vorangehn. Der Zusammenhang gebietet offenbar προγίγνωνται zu lesen, statt προσγίγνωνται. — Gleich in dem nächten Saz ist das von Bekker aufgenommene ἀλλὰ keinesweges dem Sinn entgegen, sondern es geht zurük auf die von Protarchos geäuſserte Geneigtheit den Gesunden die heftigste Lust zuzuschreiben, und ist also allerdings Einwendung.

Ebend. Z. 23. und was doch die von ihr meinen. Ich glaube nicht, daſs man hier auf φύσιν ἔχειν zurükgehn muſs. Denn es ist zu wunderlich zu fragen was für eine Natur diejenigen

der Lust zuschreiben, welche glauben daſs es gar keine giebt.

S. 209. Z. 6. Es giebt also einige Mischungen. Nachdem Bekker hier den Text geordnet ist nur noch zu bemerken, daſs nur von denen gemischten Empfindungen an denen beide Seele und Leib Antheil haben dieses gelten soll, daſs sie zusammengenommen je nachdem eines oder das andere überwiegt Lust oder Unlust genannt werden; und dies bestätigt sich auch am Ende dieser Auseinandersezung, wo er von diesen selben sagt, daſs darin Lust und Unlust in Eine (so lese man S. 210. Z. 5. v. u.) Mischung eingeht. Die folgenden Säze aber gehn wieder auf die gemischten Zustände im allgemeinen, wenigstens von der Frage an „Sind nun nicht diese Mischungen" S. 209. Z. 24.

Ebend. Z. 28. So sage denn. Es ist sehr schwer in diesem Saz die Verwirrungen zu lösen und den Sinn rein und bestimmt herauszufinden. Soviel sieht man leicht, daſs der ganze Saz bis zu der Antwort „Vollkommen richtig" es mit dem Fall zu thun hat, wenn mehr Lust als Unlust vorhanden ist, denn der entgegengesezte fängt erst nachher an erörtert zu werden. Der ganze Fall nun von überwiegender Unlust, welche durch Lust gelindert wird, ist wiederum getheilt in zwei, zuerst wenn die Unlust im Innern ist und die Lust von auſsen angebracht wird. Dieser wird geradezu aufgestellt bei den Worten ὁπόταν ἐντὸς. Uebers. „wenn das brennende u. s. w." Der zweite hingegen, wenn die Unlust äuſserlich ist, und die Lust von innen angebracht wird, tritt ein bei dem etwas verschränkten Saz τοτὲ δὲ τοὐναντίον „bald aber im Gegentheil." Hier ist es nun offenbar incorrect, daſs diese zweite Unterabtheilung mit demselben Wort eintritt, mit dem ein einzelnes Beispiel aus der ersten Unterabtheilung τοτὲ φέροντες εἰς πῦρ eingeführt wird. Niemand lasse sich hiedurch irre führen. Milder erscheint der Fehler, wenn man annimmt, jenes erste τοτὲ habe sein entsprechendes schon gefunden in dem unmittelbar folgenden καὶ, so daſs man dies verstehen muſs als ob da stände τοτὲ εἰς πῦρ, τοτὲ εἰς τοὐναντίον, weil ja oft auch Kälte als Linderung angebracht wird. Ganz hat die Uebersezung das Schwierige nicht verhüllen mögen, aber es auch nicht vollkommen beibehalten können. Sonderbar

bleibt aber immer noch der Uebergang des τὶς in den Plural φέροντες, und eben so des τὸ δ' ἐπιπόλης in αὐτά. Daher wol zu wünschen gewesen, wäre, daſs Handschriften dem Text noch grammatische Aufklärungen gebracht hätten, denn in dem Sinne war doch keine Aenderung zu erwarten. In dem Saz nun worin der zweite Fall von der Unlust, die auſsen ihren Siz hat, ausgesprochen wird, muſs man, was auch Bekker aufgenommen hat, ἡδονὰς lesen; und daſs hier wieder zwei Beispiele angeführt worden, giebt der obigen Vermuthung, daſs dem ins Feuer bringen auch noch ein anderes gegenüberstehe, neue Wahrscheinlichkeit.

S. 210. Z. 15. und Geschrei. Auch dieses Geschrei war für mich kein Grund das περιβόητος oben (S. 203. Z. 4.) anders zu übersezen als geschehen ist.

Ebend. Z. 30. wobei die Seele dem Leibe entgegengeseztes beiträgt. Unser Text περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ, σώματι τἀναντία ξυμβάλλεται ist offenbar verdorben. Von der Lust der Seele allein kann auch gar nicht die Rede sein, sondern von der gemeinsamen der Seele und des Leibes. Daher hat Buttmann vorgeschlagen περί τε τῶν ἐν ψυχῇ καὶ σώματι ὅταν ψυχὴ σώματι τἀναντία ξυμβάλληται. So sieht man die Ursache der Verstümmelung sehr leicht, und der nothwendige Sinn ist vollständig ausgedrükt. Die Uebersezung ist nicht genau gefolgt, sondern hat die Möglichkeit übrig gelassen, daſs doch auf eine andere Weise eine kleinere Lükke kann da gewesen sein.

S. 211. Z. 21. an das „der selbst". Die homerische Stelle, Il. XVIII. 107.

ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο
καὶ χόλος ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι·
ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται ἠΰτε καπνός.

Nach Voſs:

Möchte der Zank aus Göttern und sterblichen Menschen vertilgt sein
Und der Zorn der selbst auch den weiseren pflegt zu erbittern:
Der weit süſser zuerst denn sanft eingleitender Honig
Bald in der Männer Brust aufwächst wie dampfendes Feuer.

Auf merkwürdige Weise ist an unserer Stelle die ursprüngliche Uebersezung des Ficin weit abweichend von dem gewöhnlichen Abdrukk, so daſs sie einen ganz andern Text vorauszusezen scheint. Verdächtig ist in unserm Text jedoch nur theils das doppelte anführende τὸ, theils daſs die Substantive θυμὸς und ὀργὴ auf eine der homerischen Stelle wie wir sie haben nicht recht angemessene Weise nachgebracht werden. Doch geben die Handschriften keine Andeutung.

S. 212. Z. 3. v. u. Das Gegentheil von jenem. Die Worte λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος scheinen gewaltig nachzuhinken nach dem ἐκείνῳ. Der in diesem Gespräch öfters herrschenden scherzhaften Weitläuftigkeit wäre es vielleicht gar nicht unangemessen gewesen zu schreiben τὸ μηδαμῇ γιγνώσκειν αὖ τὸν λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος ἂν εἴη. Doch eben so gern möchte man die Worte ganz löschen.

S. 214. Z. 6. Sage es mir. Sok. Alle welche. Da das Wie vorher noch gar nicht angeregt war, kann hier wol nicht stehn Πῶς — τέμνωμεν — λέγεις, sondern Πῶς τέμνωμεν δίχα, λέγοις ἄν; Und in der Antwort hat die Uebersezung das in solchem Falle ganz ungewöhnliche Ναὶ gelöscht, welches nur aus dem ἂν scheint entstanden zu sein.

Ebend. Z. 23. furchtbar und schändlich. Anstatt φοβεροὺς καὶ ἰσχυροὺς liest Schüz φοβεροὺς καὶ αἰσχροὺς nach Anleitung des folgenden ἐχθρά τε καὶ αἰσχρά. Dem ist die Uebersezung auch gegen den Bekkerschen Text und Apparat gefolgt, weil ἰσχυροὺς in dieser Stellung gar nicht zu dulden ist. Doch wäre vielleicht noch leichter mit Versezung eines καὶ so zu schreiben, τοὺς δὲ δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι καὶ φοβεροὺς καὶ ἰσχυροὺς ἐχθροὺς προσαγορεύων etc.

S. 216. Z. 2. in Klaggedichten und Trauerspielen. Daſs hier θρῆνοι so zu verstehen sei, leidet wol keinen Zweifel; und unnüz ist es die Stelle irgend anzufechten als ob hier die Komödie fehle, denn sehr platonisch kommt sie ja sogleich nach.

S. 218. Z. 15. nichts mit der des Kizels. κνήσεων statt κινήσεων zu lesen hat schon Heusde gelehrt. — Gleich darauf scheint mir noch immer das leichteste καὶ χρώματα δήπου τοῦτον τὸν τύπον

καλὰ καὶ ἔχοντα ἡδονάς; man müfste denn vorziehn *ἔχοντα καλὰ καὶ τούτων ἡδονάς.* Den Bekkerschen Text kann ich eben so wenig für richtig halten, weil Plato nicht gedacht haben kann *λέγω αὐτὰ ἡδονὰς εἶναι*, als die gröfseren Einschiebungen die Herr Stallbaum vorschlägt für nothwendig. — Auch das folgende ist ungenau wenn man nicht *φθογγὴ* als Nominativ annimmt.

Ebend. Z. 3. v. u. nennen wir dieses die zwei Arten. Nemlich statt *λεγομένων ἡδονῶν* was auch Bekker überall gefunden hat, glaube ich immer noch schreiben zu müssen *λέγομεν τῶν ἡδονῶν.*

S. 219. Z. 4. v. u. und welche das grofs und heftig annehmen. Sehr zu beklagen ist, dafs die Bekkerschen Vergleichungen hier gar keine Hülfe verleihen. Dafs hier auch der Gegensaz des grofs und heftig hätte erwähnt werden müssen, glaube ich nicht mehr, zumal er schon stillschweigend in dem oft und selten liegt; denn was nur selten heftig ist, das ist dann nothwendig desto öfter gelinde. Dafs aber *μέγα* und *σφοδρὸν* in der Luft schweben und das *τῆς* sich auf gar nichts bezieht, ist klar; und darauf gründet sich die Ergänzung, welche die Uebersezung sich erlaubt hat. Das übelste aber scheint zu sein, dafs zweideutig bleibt ob die Rede ist von einer Art des Unbegrenzten *γένος ἀπείρου* oder von einer unbegrenzten Art (*γένος ἄπειρον*) der Lust. Denn von dem Begriff des Unbegrenzten ganz im Allgemeinen kann vermöge des zwischen *ἀπείρου* und *γένους* eingeschobenen nicht die Rede sein. Die Schwierigkeit aber gleicht sich dadurch ziemlich aus, dafs es gleichgültig ist ob man das durch Leib und Seele schwebende unter den Begriff des Unbegrenzten bringt als eine besondere Art oder unter den Begriff der Lust als eine besondere Art; denn beide durchdringen sich hier. Doch spricht der Schlufs *τὰ δε μὴ τῶν ἐμμέτρων* mehr für die Subsumtion unter den Begriff der Lust.

S. 220. Z. 10. und grofse und überflüssige. Dies ist eine etwas freie Uebersezung von *ἱκανόν*; allein ein solcher Gebrauch dieses Wortes, der es auf die Seite des Unbestimmten und des Mehr und Weniger annehmenden bringt, und ein solcher mufs hier stattfinden, wenn der Text nicht soll geändert werden, scheint doch nicht fremd zu sein, da selbst die Wörterbücher Beispiele dieser Art

darbieten. Wer aber glaubt, dafs ἱκανὸν allemal ein durch die Natur des Gegenstandes bestimmtes und festes Maafs enthalte, der möge sich Heindorfs Verbesserung erfreuen, welcher vorschlägt καὶ τὸ μέγα καί τὸ λίαν, ἱκανόν, so dafs lezteres, welches aus der Stelle 24. e. sehr leicht auch hieher genommen werden kann, dann zu πρὸς ἀλήθειαν εἶναι gehört. Schütz löscht anstatt λίαν einzuschieben auch noch das καὶ τὸ vor ἱκανόν, indem er diesem Wort dieselbe Beziehung giebt, eine in beiden Fällen gleich gezwungene Structur.

S. 221. Z. 17. als viele und grofse gemischte. Wenn man auch μεμιγμένης nirgends einschieben will, wozu sich in den Handschriften keine Andeutung findet, so mufs es doch verstanden werden; und für die Uebersezung liefs sich keine Stellung finden in der diese Auslassung nicht weit härter noch aufgefallen wäre als in der Urschrift.

S. 222. Z. 7. das dritte für ein zweites. Hier ist gewifs nichts zu ändern, sondern der Ausdrukk ist nur für eine einfache Sache scherzhaft gekünstelt, um das Verhältnifs auszudrükken, welches eines zum andern hat, selbst also das Dritte zu beiden seiend, oder im Beispiel, das dritte zu dem zweiten ist, dafs der zweite den ersten liebt. Frostig ist auch dieses, wenn nicht etwas sprüchwörtliches zum Grunde liegt. Aber Cornar faselt hier nun gar, wenn er dies erzwingen will durch das gar nicht hieher gehörige τρίτον τῷ σωτῆρι. — Auch das bald folgende, Die Rede scherzt mit uns beiden, scheint sich noch auf das Beispiel zu beziehen, da auf ein Verhältnifs des Protarchos mit dem Philebos angespielt wird, und Sokrates ja auch immer einen hatte den er seinen Liebling nennt.

S. 223. Z. 1. fragst du mich etwa weiter aus? Ich kann dies nur so verstehen dafs Protarchos ungeduldig ist, weil ihm die Untersuchung hiedurch gar nicht scheint fortzuschreiten, und also dem Sokrates den Vorwurf macht, dies sei eigentlich gar kein Weiterfragen, was eigentlich ἐπανερωτᾶν heifst. Viel läfst es sich Sokrates nicht anfechten, ausgenommen, dafs er sich das Ansehen giebt nun mit sich selbst zu sprechen, — wenn man dem μοι was Bekker statt σοι wieder aufgenommen hat soviel einräumen will — welcher Scherz auch frostig herauskommt.

S. 225. Z. 22. gemeinsamen Entscheidung. Viel lieber läse ich hier κράσιν als κρίσιν; denn die Mischung ist doch eigentlich das lezte was vollzogen werden soll.

Ebend. Z. 7. v. u. ob ein Theil von ihnen mehr an der Erkenntniſs hängt. Nemlich τὸ μὲν αὐτῶν gehört zusammen; aber dann muſs man auch ἐστὶ lesen statt ἔνι, eine nicht seltene Verwechselung. Ficin übersezt als hätte er τῷ μὲν . . τῷ δὲ . . ἔνι gelesen.

S. 226. Z. 22. die Kunst die Instrumente zu schlagen. Sehr leicht macht man schon nach Ficins Uebersezung mit Heusde aus ξύμπασα αὐτῆς ἀυλητική, was gar keinen Sinn giebt αὐτῆς αὖ πληκτική. Eine Handschrift bei Bekker verbessert das Uebel indem sie der αὐλητικὴ die gar nichts mit Saiten zu thun hat, doch die κιθαριστικὴ hinzufügt. Allein eine solche halbe Hülfe konnte die Uebers. bloſs weil sie älter ist nicht vorziehn.

Ebend. Z. 9. v. u. des Seefahrers. Diese werden wir freilich jezt anders stellen müssen, und nicht mit der Heilkunst zusammen.

S. 227. Z. 7. noch eines andern preiswürdigen Werkzeuges. Von dem Scholiasten und dem Suidas wissen wir daſs προσαγώγιον ein Werkzeug gewesen um verworfenes Holz gerade zu machen, doch wollte die Uebersezung nicht auf Gerathewol Klammer oder Schraube einsezen, sondern sich lieber unbestimmt halten.

S. 228. Z. 25. hiehergekommen zu sein. Statt nemlich mit Stephanus aus ζητῶν ziemlich schwer und doch nicht recht genügend ζήτησιν zu machen, wollen wir lieber προβεβληκέναι in προβεβηκέναι verwandeln, wodurch alles ganz eben wird.

S. 232. Z. 4. v. u. oder was wenigstens jenem. Nemlich δεύτερος was die abgekürzte Redensart δεύτερος πλοῦς ist, wenn wir von dem seienden nicht das vollkommen wahre haben, so haben wir durch das diesem am meisten verwandte, also die zweite Fahrt, dieses δεύτερος lieſs sich hier nicht übersezen. — Die zweite Fahrt geht aber hier zurük auf den oben (S. 161. Ueb.) freilich nur angedeuteten Unterschied zwischen der göttlichen Vernunft und der menschlichen. Zu jener Stelle wendet sich überhaupt jezt die Rede zurük.

S. 237. Z. 2. mehr wahr als die andern. Noch immer lese ich lieber ἀληθής ohnerachtet es auch in den Bekkerschen Handschriften nirgend vorkommt, als ich mich entschliefse zu glauben Platon habe mit Uebergehung des schwer erkämpften Unterschiedes zwischen mehr und minder wahrer Lust, hier auf einmal von der Genauigkeit der Lust reden wollen, die eigentlich nichts ist. Ficin hat das auch nicht übers Herz bringen können und deshalb ἀκριβεστέρα durch sincerior gegeben.

S. 238. Z. 12. v. u. in des Homeros sehr poetisches gemeinsames Thal. Aus Il. IV, 452. 453.

ὡς δ' ὅτε χείμαῤῥοι ποταμοὶ κατ' ὄρεσφι ῥέοντες
ἐς μισγάγκειαν συμβάλλετον ὄβριμον ὕδωρ

Nach Vofs:

Wie zween Ström' im Herbste geschwellt den Gebirgen entrollend
Zum gemeinsamen Thal ihr strudelndes Wasser ergiefsen.

Gemeinsames Thal ist nun freilich kein poetisches Wort, und wenn Vofs sich unserer Stelle erinnert hätte, würde er wol etwas besseres gewählt haben; dies konnte aber doch kein Grund sein uns von seiner Uebersezung zu entfernen.

S. 240. Z. 24. unsinnige Bewegungen. Nicht als ob irgend etwas im Texte sollte geändert werden, denn da ist leider keine Anleitung vorhanden. Aber unmöglich schien es zu sagen, dafs die Lüste Verwirrung in die Seele bringen durch wahnsinnige Lüste. Auch Ficin übersezt als ob er gelesen hätte ταράττουσιν αἱ μανικαὶ ἡδοναί; aber darauf ist nichts zu geben.

Ebend. Z. 3. v. u. Diese mische ein. Auch Bekker hat hier so wie

S. 242. Z. 2. mehr als der Lust oder als der Vernunft anhängend, das richtige, an jener Stelle μίγνυ τὰς an dieser προσφυέστερον statt προσφυές τε, wie die Uebers., nur von Heusde genommen gegen alle seine Handschriften.

Ebend. Z. 2. v. u. diese als eines. Nur eben von diesem Umstand, dafs er sie doch als eines betrachten will, darf Platon Verzeihung dafür erwarten, dafs er hier gegen seine Gewohnheit, und wol über die Gebühr leichtsinnig mischt und trennt, indem er erst μέτρον und ξυμμέτρον φύσις

fast als zweierlei sezt, dann aus beidem zusammen Tugend und Schönheit entstehn läſst und dann wieder ξυμμετρία neben κάλλος stellt.

S. 245. Z. 3. v. u. als die Lüste. Die Uebersezung hat schon immer hier das ἤ vor τῆς ἡδονῆς stillschweigend übergangen. Denn darauf kommt hier gar nichts an, ob die Künste näher mit dem guten verwandt sind als mit den Lüsten, und in einer Schreibart wie diese kann das ἤ nicht abundirend angenommen werden. — Eben so schwierig ist in dem nächsten Saz das ἐπιστήμας, denn nie sind von dem Platonischen Sokrates die Lüste so genannt worden, noch können sie so genannt werden; oder auch umgekehrt. Aber allerdings folgt dem richtigen Gedanken eben so eine Lust wie dem reinen Ton und der lautern bestimmten Farbe. Darum durch irgend eine Veränderung ἐπιστήμας mit dem folgenden ταῖςδε αἰσθήσεσιν zu verbinden erscheint willkührlich und gewagt zwar, ist aber doch für den Sinn das richtigste.

S. 246. Z. 5. sagt Orpheus. v. 379. bei Gesner. Bei Plutarch (T. II. P. 391.), der den Vers aus unserer Stelle anführt, lautet er:

Aber im sechsten Geschlecht laſst ruhn den Geist vom Gesange.

S. 248. Z 2. und die Neigungen. Auch noch zulezt kann die Uebersezung dem Text nicht ganz treu bleiben; denn ἔρωτες τῶν λόγων ist doch eine zu schwierige Vorstellung.

ZUM THEAGES.

Seite 253. Z. 16. in der Vertheidigungsrede. P. 33. e. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 217.

Ebend. Z. 19. aufser zweien Erwähnungen. Die andere nämlich findet sich im Staat VI. p. 496. wo gesagt wird, seine Kränklichkeit habe ihn gezügelt, dafs er, weil sie ihn von der Staatsverwaltung abgehalten bei der Philosophie geblieben sei.

S. 254. Z. 1. Zwischenrede — — im Theaitetos. P. 150. 151. Ed. Steph. Uebers. Th. II. Bd. I. S. 202. folg.

Ebend. Z. 19. in der Vertheidigunsrede. P. 31. d. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 213. 214.

S. 256. Z. 5. die Ausdrükke des Xenophon. Vornemlich Mem. I, 1, 2 — 4. 19.

Ebend. Z. 8. im Euthyphron. P. 3. b. c. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 57.

S. 258. Z. 13. Alle Gewächse. Es wird den deutschen Leser nicht mehr überraschen Gewächs als gemeinschaftlichen Namen wie es scheint für Pflanzen und Thiere gebraucht zu sehn, als der hellenische sich wundern mufs *φυτὰ* in diesem Sinne zu finden. Unmittelbar darauf tritt es auch wieder in seinen gewöhnlichen engeren Kreis zurük; und wenigstens diesen Wechsel so ganz unvorbereitet wird niemand platonisch finden.

S. 260. Z. 29. wie sollen wir ihn anreden? Diese Frage *τί αὐτὸν προσαγορεύωμεν* kommt wol öfter vor, wenn angegeben werden soll was für eine Benennung jemanden seines Geschäftes oder irgend einer Eigenschaft wegen zukomme, wo aber nach dem Namen gefragt wird glaube ich nicht dafs sie sich findet.

S. 261. Z. 23. als wüfste er nicht. Es ist nicht recht abzusehn, worauf diese Beschuldigung die Theages gegen seinen Vater vorträgt gerichtet ist, da dieser sich gar nicht so geäufsert hat, als wisse er nicht was sein Sohn wolle, sondern vielmehr erscheint ihm das Weisewerdenwollen als etwas ganz bekanntes und eindeutiges. Will man sich nun dem Verfasser gefällig bezeigen, so mufs man annehmen, das Beiseitegehn gleich am Anfang, welches sonst wol jeder nur auf die etwanigen Begleiter des Sokrates würde bezogen haben, habe vornemlich dem Theages gegolten, welcher zurükgelassen worden, und da er die Unterredung nicht von Anfang an gehört, dies nur verdachtsweise äufsert.

S. 262. Z. 6. einen Wagen lenkt. ἅρματα κυβερνᾷν hätte aber Platon wol schwerlich geschrieben. — In der folgenden Stelle wird man eine grofse Aehnlichkeit finden und wol schwerlich sehr zum Ruhme jenes Gesprächs mit Alcib. prim. P. 125. nur hier noch ekelhaft auseinander gezerrt. Und daraus wird wol Niemand gegen die Nachahmung beweisen wollen, dafs unser Verfasser nur im allgemeinen μουσικὴ sagt, wo es dort genauer χοροδιδασκαλικὴ heifst.

S. 264. Z. 4. v. u. der nur neuerlich. τὸν νεωστὶ τούτων. Dieses τούτων hat schon Ficin nicht mit ausgedrükt, und schwerlich weifs auch wol irgend jemand etwas damit anzufangen. Ich möchte also lieber dieses löschen als das gleich folgende, welches Stephanus vergeblich anficht. — Wie werden übrigens hier die Tyrannen gehäuft? und wie ganz unnüz ist hernach zur Sache, da für die Tyrannen der Name wol leichter zu finden war, als für diese, die Anführung von Bakis, Sibylla und Amphilytos?

S. 265. Z. 12. v. u. O du Böser. Hier ist wieder ein dem Platon nicht leicht möglicher Widerspruch, dafs in einem Athem Theages gescholten wird über seine Lust Tyrann zu werden, und auch Demodokos über seine Unwillfährigkeit. Doch es ist mehr für das Gefühl als für trokne Auseinandersezung, wie hier Scherz und Ernst ungeschikt durcheinander hinken, und wie gewaltsam das „Lafs noch" hineinplumpt in die verfehlte Ironie. —

S. 266. Z. 10. den Euripides. Nach mehreren Zeugnissen der Alten ist der Senarius, der hier angeführt wird, Σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ aus dem Aias Lokros des Sophokles. (Man sehe statt Aller Gataker. Opp. T. I. p. 173.) Indeſs wenn dies ein Irrthum ist: so begeht ihn nicht unser Verfasser allein, sondern er hat ihn wol aus dem Platon, s. Rep. VIII. 568. b.

S. 267. Z. 7. Kallikrete. Ein uns unbekannter Name aus einem verlornen Gedicht.

Ebend. Z. 16. Schon lange, o Sokrates, spottest du. Freilich schon lange; aber warum hat es denn Theages nicht eher dafür erklärt? Allerdings merken bisweilen auch Platonische Männer die Ironie erst ziemlich spät; das ist aber wenn sie sich nur allmählig entwikelt. Hier aber hat Sokrates schon lange eben so klar gesprochen, und es ist nur, als habe ihm Theages Zeit lassen gewollt seine Gelehrsamkeit möglichst langweilig auszubreiten. — Gleich darauf ist Theages eine Kopie des Alkibiades, und zwar des doppelten. Man sehe Alc. II. p. 141. a. b. Ueb. Th. I. Bd. II. S. 374. 375., und Alc. I. p. 105. 106. Ueb. Th. II. Bd. III. S. 303. 304. Nur das Gott werden wollen nimmt er sich noch voraus.

Ebend. Z. 3. v. u. Aber nicht mit Gewalt. Seitdem Sokrates ihn zuerst beschuldigt hat ein Tyrann werden zu wollen, ist nichts vorgekommen, um ihm diese Antwort näher zu legen; also müſste er sie so gut als jezt auch damals gleich gegeben haben. — Wie oft nun das folgende von den Staatsmännern im Platon vorkommt weiſs jeder. Aber hier besteht Sokrates, ohne sich auf Widerlegung oder auch nur Beschränkung seiner ihm vorgehaltenen sonstigen Reden einzulassen, dennoch darauf, Theages solle durch Umgang mit den Staatsmännern weise werden. Und wie leicht läſst er sich von ihnen auf sich selbst abgleiten, ohne sonderlich ernsthaft gegen die Sache zu protestiren, sondern nur daſs es auf den Gott ankomme. Man sieht recht, wie dem Verfasser der erste Alkibiades zur Brükke gedient hat, um vom Protagoras und Menon hieher zu kommen.

S. 268. Z. 20. eigne und fremde. Welche knechtische Wiederholung des obigen! Als ob der Unterschied zwischen eigenem und fremdem bei

Pfeilen und Wurfspiefsen auch nur irgend zu vergleichen wäre mit demselben Unterschiede bei Pferden.

Ebend. Z. 5. v. u. von den Reden. Dergleichen haben wir im Protagoras p. 319. 320. Ueb. S. 252. welcher Stelle dieses nachgebildet ist.

S. 269. Z. 7. Was würdest du also. Man mufs wol, was die Uebers. nicht ganz deutlich ausdrükt, lesen χρήσαιο αὑτῷ statt σαυτῷ wegen des bald folgenden ἔχοις ἂν αὑτῷ ὅ,τι χρῷο; und so auch in der Anwendung heifst es hernach ὅτι σοι χρῆσηται.

Ebend. Z. 3. v. u. wenn du mit mir umgehn willst. εἰ γὰρ σύ μοι ἐθέλεις συνεῖναι in der Urschrift. Dies aber wie kurz vorher auch ὃς προῖκά σοι συνέσται findet sich wol schwerlich im Platon irgendwo wieder. Sondern zumal in Bezug auf Sokrates ist immer der Schüler als der untergeordnete der συνών; nur wo sich das Verhältnifs der Unterordnung eben der Bezahlung wegen auch umgekehrt ansehn läfst, kann die entgegengesezte Structur statt finden, wie Laches 180. d. bei dem ähnlichen Worte συνδιατρίβειν τηλικούτοις νεανίσκοις gesagt wird.

S. 270. Z. 12. So werdet ihr mich. Zu dieser ganzen Stelle vergleiche man Laches 181. a. und 200. c-e. Uebers. Th. I. Bd. I. S. 332 u. 366.

S. 271. Z. 13. so ist hier Prodikos. Dies nun ist fast wörtlich aus der Vertheidigungsrede p. 19. e. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 193. Das Vertauschen des Polos und Hippias, und wenige Erweiterungen des Ausdrukks machen den ganzen Unterschied.

Ebend. Z. 10. v. u. ich sage ja das auch selbst immer. Nemlich Lysis 104. b. Uebers. Th. I. Bd. I. S. 182. und Symp. p. 193. e. Ueb. Th. II. Bd. II. S. 419. sagen es Andere. Wie ganz ungeschikt das aber hier eingeklemmt steht, hat schon Heindorf bemerkt, und jeder sieht es auch wol.

S. 272. Z. 1. Denn ich kenne. Man vergleiche hiezu Theait. p. 150. d. Ueb. S. 203.

Ebend. Z. 16. von Kindheit an. Hier sehe man nun wiederum fast wörtlich Apol. p. 31. d. Ueb. Th. I. Bd. II. S. 213. ausgeschrieben, auch nur mit unbedeutenden Erweiterungen. Ja man möchte sagen, der Verf. wäre so ganz hier mit der

Seele in der Vertheidigungsrede gewesen, dafs ihm dadurch die ganz gerichtliche Wendung gekommen sei καὶ τούτων ὑμῖν μάρτυρας παρέξομαι.

Ebend. Z. 6. v. u. die Stimme vernommen, die göttliche. Hier leidet es nun keinen Zweifel, dafs indem gesagt wird ἡ φωνὴ ἡ τοῦ δαιμονίου nicht τὸ δαιμόνιον als eine Person angesehen werde. Vergeblich aber wird man in der Vertheidigungsrede oder sonst wo weder in der hier auch zu vergleichenden Stelle des Phaidros p. 242. Ueb. S. 107, noch im Staat VI. p. 496. etwas ähnliches suchen.

S. 273. Z. 9. er habe ihm dieses gesagt. Dieses Abbrechen hier in der Erzählung ist eine ganz verfehlte Nachahmung einer Platonischen Manier. Nemlich Sokrates hält sonst wol so inne, wenn der Dialog im Philosophiren begriffen ist, und er etwas neues gleichsam mit frischen Kräften anfangen, oder die Aufmerksamkeit recht heften will auf das was kommen soll. — Von der Geschichte selbst findet der Uebers. sonst keine Spur. Plutarchos hat vielleicht von hier den Namen entlehnt zu dem Mährchen, welches er de gen. Socr. II. 589. sq. erzählt; sonst aber findet sich dort nichts hieher gehöriges, denn sein Timarchos ist drei Monate nach der Reise in der Höle des Trophonios gestorben, ohne dafs einer besonderen Veranlassung erwähnt würde.

S. 274. Z. 8. Denn als Sannion. Hier bekommt das Zeichen wieder einen eignen fremden Charakter; es folgt blofs der Begebenheit, ohne dafs irgend Sannion in einem näheren Verhältnifs mit Sokrates gestanden oder ihn befragt. Mit ein Paar Worten würde dies doch sein angedeutet worden. — Uebrigens da nun auch Bekker τοῦ Καλοῦ schreibt: so mag es darum sein mit diesem Vatersnamen.

Ebend. Z. 22. so dafs es mir auch nicht möglich. Hierüber und über die folgende Stelle „Welchen aber die Kraft — zu Hülfe kommt" ist schon in der Einleitung das nöthige gesagt.

Ebend. Z. 2. v. u. dem Aristeides. Dieser wird eben wegen zu schneller Entfernung vom Sokrates auch angeführt in der Stelle Theait. p. 150. e. Man sieht dort, er mufs im allgemeinen Ruf gestanden haben, nicht eben einsichtsvoll gewesen zu sein, und es scheint, als wolle Platon den Sokrates darüber rechtfertigen. Hier dagegen erscheint sein

Zurükschreiten als etwas vorübergehendes, und da er die Ursache erkennt und sich gleich wieder anfängt zum Sokrates zu halten, sollte man gute Hofnung fassen, zumal er nur, wie sie es in den kleinen Schulen nennen, als Sizkind nöthig hat zugegen zu sein. Und die Kraft, die er so durch das bloſse neben dem Sokrates Sizen einschlürft, ist noch dazu die dialektische! Die Albernheit der ganzen Geschichte leuchtet ein; und wir gestehen gern daſs wir nicht empfänglich genug sind um durch diese ganze Diatribe, welche man die Lehre vom Daimonion genannt hat, und von welcher diese Geschichte die höchste Spize ist, in eine schöne und heilige Stimmung versezt zu werden. — Uebrigens bei dem Aristeides ist dem Verfasser Thukydides eingefallen, der mit jenem zusammen im Laches vorkommt, und deshalb hat auch er hiebei eine Rolle bekommen.

S. 275. Z. 14. was für ein Kerlchen. Sehr mildernd für das Wort *ἀνδράποδον*, von welchem man auch schwerlich glauben sollte, daſs Platon es so werde gebraucht haben.

ZU DEN NEBENBUHLERN.

Seite 279. Z. 5. v. u. der andere vorgeblich. Diog. Laert. IX, 37. wird eine Stelle aus Thrasyllos angeführt, welche die meisten so verstanden, als ob dieser Kritiker gemeint, der ungenannte Musiker unseres Gespräches sei Demokritos gewesen. Doch die Stelle ist wahrscheinlich nicht ohne Corruptel, und Thrasyllos hat wol schwerlich diese Albernheit gemeint, sondern nur sagen gewollt, Demokritos sei ein solcher Philosoph wie jener ihn beschrieben, der dem Fünfkämpfer gleiche, von allem etwas in keinem ein Meister. — Uebrigens enthält dieselbe Stelle den ältesten Zweifel an der Aechtheit unseres Gesprächs in den Worten *Εἴπερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσιν.*

S. 283. Z. 9. oder den Oenopides. Unter den verschiedenen Notizen über diesen Mathematiker gehört wol hieher vorzüglich Diod. Sic. I. c. 98. und Plac. Phil. II, 12. woraus erhellt, daſs ihm die Entdekung der Schiefe der Ekliptik wenigstens zugeschrieben worden. Aehnliches wird vom Anaxagoras gesagt, Ebend. II, 8. und Laert. II, 9; und eben auf die Darstellung des Verhältnisses der Ekliptik zum Aequator mag das gehn, daſs sie Neigungen mit den Händen nachahmten.

S. 284. Z. 15. den ich vorher gefragt. *τὸν ἐρόμενον* ist freilich falsch, aber lieber als mit Forster *ἐῤῥωμένον* zu lesen wollen wir glauben, daſs die schon anderwärts vorgekommene Verwechselung zwischen *ἐρόμενον* und *ἐρωτώμενον* auch hier statt finde; wie denn auch Bekker dies aufgenommen.

Ebend. Z. 28. Und wie nun. Dies ist die erste starke Erinnerung an den Charmides, deren freilich noch mehrere vorkommen, aber doch nicht so daſs man deshalb das ganze vornehmlich als eine Nachbildung jenes Gesprächs ansehn könne.

S. 286. Z. 22. Woher aber? würdet ihr nicht sonst etc. Ich habe es zurükgenommen hier zu ändern, weil die Handschriften nichts ergeben und also alles nur willkührlich wäre. Der folgende Saz ist aber offenbar in sich unvollständig nnd kann auf zweierlei Weise ergänzt werden. Entweder will der redende Gymnastiker seinen Nebenbuhler als einen durch geistige Ueberarbeitung heruntergekommnen darstellen und dafür spricht das ὑπὸ μεριμνῶν. Allein die Erklärung wäre dann in so weit unvollständig als man ohne weiteres zugeben soll, die leiblichen Anstrengungen wirkten leiblich eben so wie die geistigen leiblich wirken. Daher hat die Uebersezung lieber den andern Weg eingeschlagen, daſs nemlich der Gymnastiker seine eigene stattliche Figur stillschweigend aufstellt als Beispiel von den guten Wirkungen der mäſsigen Anstrengungen, und nun nur fragt ob er nicht durch Uebertreibung eben so gewiſs ein überwachter etc. würde geworden sein. Das ist freilich auch sehr elliptisch; aber Sokrates glaube ich konnte sich eher bei diesem beruhigen als bei jenem. Denn hier ist doch nur zu ergänzen: So bin ich geworden durch die mäſsigen; müſste ich nicht durch zu viele anders geworden sein?

S. 287. Z. 12. Und er gestand. Dies ist ein nach den Worten „da nöthigte ich ihn" durchaus überflüssiger Zusaz, den Platon schwerlich würde gemacht haben.

Ebend. Z. 4. v. u. wie Homeros. So ganz keine Spur läſst Platon selten übrig vom Verse, wenn er zumal den Homeros citirt; und der Vergleich ist auch hier sehr schlecht, da die andern ja Kinder sind.

S. 289. Z. 7. die Fünfkämpfer. Was hieher gehört, ist nur das ganz bekannte von der Sache, was jeder schon in Schneiders Wörterbuche findet, daſs nemlich diese sich in fünf Leibesübungen zeigten, dafür aber es in keiner wol mit denen aufnehmen konnten, welche sich nur Einer gewidmet. —

S. 290. Z. 2. hältst du die Philosophen für brauchbar. Dies ist auch kein Platonischer Fortschritt; es durfte nicht mehr gefragt sondern nur erinnert werden, da schon eingestanden war, die Philosophie sei gut, und die Guten seien brauch-

bar. — Bald darauf ziert sich auch unser Verfasser mit dem Zögern weiter zu fragen, um das lezte Eingeständniſs herauszuholen. Er weiſs aber die Sache im Dialog gar nicht zu handhaben wie Platon im Gorgias und anderwärts.

S. 291. Z. 3. und wir selbst. Davon war in der That nichts vorgekommen; Ficin übersezt auch et extare philosophos was aber in den Worten nicht liegt.

Ebend. Z. 13. daſs sie alsdann. Schwerer als der hellenische hat es der deutsche Leser auch nicht dies sie auf das vorhergegangene Philosophen zu beziehen; aber τέχναι statt δημιουργοὶ ist eine harte Abweichung, indem die Künste doch auch dann da wären, wenn es keine δημιουργοὺς gäbe sondern nur ὑπάκρους. — Wie weitschweifig übrigens diese Wiederholung ist, ohne auch nur irgend das folgende vorzubereiten, vielmehr das folgende vom Bändigen höchst plump hereinbricht, das sieht jeder. Denn weder das Gespräch hat darauf geführt, noch kommt es auf das Bändigen eigentlich an.

S. 292. Z. 4. die dies mit Einem kann. Dies ist hier von gar keinem Einfluſs, und gewiſs zunächst aus dem Alc. I. herübergenommen. Und wie abgeschmakt, da er schon bei den Menschen angekommen, kehrt er nun noch einmal zu den Pferden zurük! Bald darauf „Wenn also ein Pferd" hat die Uebersezung um Verzeihung zu bitten daſs sie die Lächerlichkeit ἵππος ὢν nicht ausgedrükt hat.

Ebend. lezte Z. jene Schrift. Das bekannte γνῶθι σαυτόν. Von hier an besonders stolpert alles höchst verworren über einander.

ZUM ERSTEN ALKIBIADES.

Auf die neueste Buttmannische Ausgabe der vier Gespräche (Berlin 1822) wird hier überall mit verwiesen.

Seite 306. Z. 9. dämonisches Hindernifs. Jedermann denkt hier an die bekannte Stimme die immer nur warnt; allein in der Folge S. 303. Ueb. sagt Sokrates, der Gott habe ihm nicht eher zugelassen mit ihm zu reden, und dieses beides wird im Platon sonst schwerlich irgendwo verwechselt, da unter dem Gott eigentlich immer Apollon zu verstehen ist, in dessen Dienst Sokrates zu sein versicherte. Uebrigens scheint gewifs auch sehr unplatonisch Sokrates hier im voraus hinzuweisen auf das was er hernach 105. d. und 124. c. sagt.

Ebend. Z. 5. v. u. Die Gründe aber. Die Uebersezung konnte nicht bemerklich machen, dafs hier eine gewöhnliche Platonische Redensart in einer ganz ungewöhnlichen Wendung vorkommt. Wer kennt nicht *λόγον διελθεῖν*? aber immer heifst es nur einen Saz, ein Thema ausführen, dagegen *τὸν λόγον ᾧ ὑπερπεφρόνηκας διελθεῖν* wol keinem als sonderlich platonisch munden wird. — Aehnlich ist hernach p. 105. *πρὸς λόγον ὃν ἔφησθα ἐρεῖν*, wo eben so die Redensart *ἔστι πρὸς λόγον* anders gewendet ist, daher es auch kaum lohnt zu untersuchen, ob man dort mit Ast *τὸν λόγον* schreiben soll oder nicht.

S. 307. Z. 1. vom Leibe anfangend. Auch dies ist ein schlechter Gebrauch einer platonischen Redensart. Denn für die folgende Auseinandersezung wären zu den Gütern der Seele das andere Ende gewesen die äufseren Güter.

S. 308. Z. 6. und ich also etc. Auf jeden Fall ist dies ein unbequemer Saz, und das lezte hängt unnüz über, ziemlich offenbar nur um eine platonische Formel mehr anbringen zu können. Doch gehört diese Formel *ὡς ἀκουσομένῳ* nach Platons Sprachgebrauch nicht sowol in den Mund des So-

krates, als vielmehr in den des Alkibiades als Bitte und Einladung. Und wie unnüz wird nun noch weiter vorgeredet, ehe es zur Sache kommt! und wie schlecht steht auch das λεκτέον ἂν εἴη da! Aber mit Recht war der Verfasser in Verlegenheit den Sokrates eine so lange Rede ankündigen zu lassen, zumal da er gleich darauf 106. a. förmlich gegen einen λόγος μακρὸς protestirt.

Ebend. Z. 10. v. u. wenn dir einer der Götter sagte. Vergleicht man diese Stelle mit der sehr ähnlichen im zweiten Alkibiades 141. a. Uebers. Th. I. B. II. S. 374., so möchte man fast sagen der erste habe aus dem zweiten geschöpft. Denn dort ist die Anrede des Gottes durch die Umstände natürlich herbeigeführt und auch das Anerbieten mäſsiger. Es ist zu gewagt dem Alkibiades, ehe er noch überhaupt an politischen Dingen Theil genommen hat, solche Entwürfe und Wünsche unterzulegen.

S. 309. Z. 4. v. u. vor der Stadt zu beweisen. Ich bin dem Bekkerschen Text zwar gefolgt, hätte mich aber gern zu Buttmann geneigt, welcher die Worte ἐνδείξασθαι bis παραυτίκα δυνήσεσθαι für eingeschoben hält, da sie ohne allen sichtbaren Grund in bedeutenden Handschriften fehlen. Die verkürzte Uebersezung würde dann lauten „Denn so „wie du Hoffnungen hegest in der Stadt, so hoffe „auch ich bei dir" etc. Und gewiſs steht auch das ἐν τῇ πόλει weit besser auf μέγιστον δυνήσεσθαι bezogen als mit ἐνδείξασθαι verbunden.

S. 310. Z. 8. v. u. wenn du mir nur ein weniges. Sehr geziert steht hier diese platonische Redensart. Es verstand sich schon von selbst, nachdem Sokrates die Rede von sich gewiesen, daſs die Sache nur durch Gespräch zu machen war. — In dem folgenden Saz dünkt es dich schwer bin ich fast unbewuſst von Bekker abgewichen und Buttmann gefolgt, welcher schreibt Ἦ χαλεπὸν etc. S. Buttmanns Anm. zu dieser Stelle. Merkwürdig aber, daſs sich das ἦ in keiner von Bekkers Handschriften findet.

S. 311. Z. 10. v. u. ohne daſs du es weder lernen. Es sei hier ein für allemal bemerkt, daſs unser Verfasser die dem Platon überwiegend gewöhnliche Umkehrung der Glieder, vermöge deren er hier hätte schreiben müssen „ohne daſs du es

„weder selbst suchen noch lernen wolltest" immer vernachläſsigt.

S. 312. Z. 21. Aber über das Fechten. Sie berathschlagten nur eben so wenig über die Buchstaben und über das Leierspiel, und diese Ungleichförmigkeit ist gewiſs nicht platonisch, zumal sie ohne die Beispiele zu ändern sich so leicht heben lieſs.

S. 313. Z. 22. Meinst du die des Schiffbaues. Von dieser Stelle gilt ganz dasselbe. Platon würde geschrieben haben „Aber du Guter jenes „sind ja auch ihre Angelegenheiten was wir eben „genannt haben, das Bauen und das Befragen der „Wahrsager und die Erhaltung der Gesundheit in „der Stadt. Was für Angelegenheiten also meinst „du? etwa mehr die des Schiffbaues?"

Ebend. Z. 2. v. u. und auf welche Weise. Platon, welchem ja hier vorzüglich der Unterschied würde vorgeschwebt haben zwischen dem was für den Staatsmann gehört und was für den Feldherrn, hätte dieses καὶ τίνα τρόπον; als eigentlich für den Feldherrn gehörig wol nicht hinzugesezt. Aber unser Verfasser hat es nicht verstanden diese Idee, daſs die Staatskunst die andern Künste beherrscht, festzuhalten; sondern er geht ganz einfach immer nur auf die Beschämung des Gegners aus. — Das ἀκροχειρίζεσθαι was sonst beim Platon nicht vorkommt, ist auch ein ganz unnüzes Auskramen gymnastischer Gelehrsamkeit; ein populäreres Beispiel hätte weit besser dasselbe ausgerichtet.

S. 315. Z. 3. Ich verstehe nicht. Daſs Alkibiades nicht gleich das musikalische findet zu dem gymnastischen, ja auch nachdem ihm Singen Tanzen und Spielen vorgehalten wird die Kunst noch nicht zu nennen weiſs, ist so abgeschmakt, daſs diese Stelle allein eigentlich schon hinreicht, um zu beweisen, daſs Platon nicht der Verfasser unseres Gespräches sein kann. Die kinderleichte Sache ist ganz in derselben Form behandelt wie Platon schwierige Begriffe zu behandeln pflegt, und man sollte sich wenigstens einbilden, wenn man dies liest, er habe diesen Gebrauch von μουσικὸν erst erfunden. Und nun bedenke man noch, daſs es ein ganz müſsiges Beispiel ist was so ekelhaft in die Länge gezerrt wird.

S. 316. Z. 8. Aber ich weiſs wirklich nicht wie. Eben so leicht wäre es nun hier gewesen πολιτικώτερον zu sagen. Allein unser Sokrates führt nicht einmal hierauf, sondern springt ab auf das δίκαιον. Wollte er aber nicht die Staatskunst und das Staatskunstmäſsige erzwingen, so waren auch seine Beispiele von Gymnastik und Musik ganz vergeblich. Sollte man hier nicht glauben es sei dem Verfasser der Zusammenhang dessen was er vor sich fand ausgegangen? — Dagegen muſs aber auch beifällig bemerkt werden, daſs die von der Uebersezung möglichst nachgeahmte Anakoluthie in dem unmittelbar folgenden Saze vollkommen platonisch ist.

S. 317. Z. 3. Meinst du unter dem so. Alkibiades wird immer klug man weiſs nicht woher, so oft dieser Sokrates seine Dummheit nicht zu behandeln wissen würde, und dumm, wenn dies dem Sokrates zu einer schlechten dialektischen Diatribe Veranlassung giebt. Doch dieser Wechsel ist zu häufig um noch öfter angemerkt zu werden. Bei den Gesinnungen aber, die Alkibiades gleich darauf äuſsert, ist nicht abzusehn wie er auf das Gerechte rathen kann, er müſste es denn nur in Sokrates Seele thun, und dann hätte er es bespöttelt. Er giebt aber sogar zu, daſs das Gerechte das politisch bessere sei; offenbar weil an diesem es dem Sokrates am leichtesten werden muſste, zu zeigen daſs er es weder gelernt hätte noch erfunden.

S. 318. Z. 18. Kannst du mir — — angeben. ἔχεις εἰπεῖν ist wiewol platonisch, doch mehr als bei Platon eine Lieblingsformel unseres Schriftstellers; sie hat auch bei diesem einen ganz eristischen Charakter.

Ebend. Z. 14. v. u. unsere Gespräche nicht vergeblich führen. Kaum nimmt sich dies so fremd aus wie in der Urschrift das ganz unplatonische ἵνα μὴ μάτην οἱ διάλογοι γίγνωνται. Denn es läſst sich nicht vergleichen mit Protag. 336. b. τίς ὁ τρόπος ἔσται τῶν διαλόγων.

S. 319. Z. 1. v. u. sondern es etc. Die Abweichung vom Bekkerschen Text hat Buttmann begründet.

S. 320. Z. 16. Also das geringfügigere. So schlechte Dialektik pflegt Sokrates nicht zu gebrauchen. Denn welche Voraussezung, daſs wer

etwas großes versteht auch alles geringere von ganz anderer Art verstehen müsse! Mit welchem Uebermuth müßte Alkibiades dies abgewiesen haben, wenn er hier nicht seiner Natur ganz untreu wäre! — Das gleich folgende vom Hellenischreden erinnert sehr stark an den Protagoras Ueb. S. 264.

Ebend. Z. 10. v. u. und man kann etc. Besser als unser Text gefällt mir immer noch, wie die Stelle in des Proklos Commentar zu unserm Gespräch angeführt wird, und auch Bekker in Handschriften gefunden hat: *καὶ ἐπαινοῖτ' ἂν αὐτῶν ἡ διδασκαλία.*

Buttmanns Frage, ob im Proklos *δικαίως* fehle wie aus meiner Citation zu schließen, weiß ich in der That nicht zu beantworten. Ich hatte damals durch Wolfs Güte einen Codex von dem Commentar des Proklos in Händen, und habe aus diesem citirt. Ob aber *δικαίως* in diesem wirklich gefehlt, oder ob ich nur die streitigen Worte citirt, und eigentlich sollte *καὶ . . ἐπαινοῖτ'* geschrieben haben, darüber ist mein Gedächtniß nicht sicher.

S. 321. Z. 10. scheinen dir die Leute. Auch dies ist eine verfängliche Umkehrung, denn aus dem Einigsein folgt nicht das Wissen; ungerechnet noch, daß Sokrates ungerügt die dürftige Ansicht durchgehn läßt, dies heiße die Sprache verstehen.

S. 322. Z. 1. v. u. und auch vom Homeros. Auserlesen platt muß es jeder finden, wie hier erst Homeros angeführt wird und hernach noch die Geschichte um die gemeinste Sache, für die es gar keiner Beispiele bedurfte.

S. 323. Z. 2. v. u. Siehst du. Recht bei den Haaren wird dies herbeigezogen, und ohne alle mimische oder ironische Virtuosität unbeholfen und langweilig ausgeführt, eines der schlechtesten und des Platon unwürdigsten Stükke im ganzen Gespräch.

S. 325. Z. 14. das vom Euripides. Aus dem Hippolytos v. 354. wo Phaidra sagt *σοῦ τάδ' οὐκ ἐμοῦ κλύεις* was selbst offenbar schon alltägliche Redensart ist, und um so weniger aus dem Dichter durfte angeführt werden. Und wie herrlich ist wieder des Alkibiades Antwort mit dem *μέντοι*; wenn man nicht lieber, wie Ficin thut und Buttmann aufgenommen hat, den Sokrates hier soll fortreden

lassen, so dafs es lautete, Mich aber beschuldigst du fälschlich. Und du hast doch auch ganz recht; denn ein thörichtes etc.

S. 326. Z. 10. Was du nun anstellst. Die folgende Stelle klingt unstreitig sehr platonisch; allein zuerst hatte Alkibiades es doch offenbar nicht so schlimm gemeint, und Sokrates kann auch wol nur gegen diesen Alkibiades seiner Sache so gewifs sein, dafs er auch von dem Nüzlichen die Zeit, wo er es nicht zu verstehen geglaubt, nicht werde angeben können. Uebrigens scheint beiläufig gesagt, das ὅς τις doch auch vorher ὁπόθεν zu fordern wenn man nicht nach ἐπίστασαι interpungiren will. Dann stellt auch ganz willkührlich und auf eine dem Platon ganz fremde Weise Sokrates die Frage auf die Einerleiheit und Verschiedenheit des Gerechten und Nüzlichen. Wenn oben, wie sich gebührt hätte, wäre gezeigt worden, es müsse bei den Rathschlägen gesehn werden auf das staatsklügere, und Sokrates dann zwar versucht hätte dies auf das Gerechte zurükzuführen, Alkibiades aber seiner Natur gemäfs statt dessen gleich das Nüzlichere an die Stelle gesezt hätte; dann hätte Sokrates sehr natürlich fragen gekonnt, Wie doch du Guter? ist denn dies beides nicht einerlei? So würden wir viel dazwischen liegendes langweiliges und auch hier wiederum den schroffen unbeholfenen Uebergang erspart haben.

S. 327. Z. 6. jeden Einzelnen. Hier wird offenbar schon vorausgesezt, dafs die Weise dieselbige ist. Dann aber kann die folgende Erörterung nur dem Alkibiades beweisen sollen, dafs er mit seinem Ναὶ nicht zuviel zugegeben hat, mufste aber offenbar auf andere Art einschreiten als hier geschieht, und die Entschuldigung die Buttmann dem Verf. angedeihen läfst scheint mir nicht hinreichend. — Wunderbar genug ist es übrigens, dafs in der folgenden Diatribe auch nicht die leiseste Hinweisung vorkommt auf den Unterschied zwischen Dialektik und Rhetorik. Nur dadurch hätte das Ganze einigen Werth bekommen.

S. 328. Z. 10. sondern sprich du allein. Dieser Widerwille gegen das Antworten ist hier, nachdem sich Alkibiades schon mit der gröfsten Geduld auf das schlechteste hat behandeln lassen, ganz ohne Ursach. Auch läfst ihn Platon sehr richtig sonst erst da hervortreten, wo die Unterredner mer-

ken, daſs sie mit ihren Behauptungen auf Widerspruch geführt werden. Dafür läſst er aber auch gutwillig nach; sein ich denke ja auch ich werde keinen Schaden davon haben und Sokrates du bist eben wahrsagerisch nimmt sich beides gleich albern aus.

S. 329. Z. 12. v. u. Nicht also in derselben Beziehung. Man bemerke nur, daſs wie gut diese Auseinandersezung sonst sein mag, sie doch hier nicht viel taugt. Denn Alkibiades müſste sagen, wenn nun in anderer Beziehung zwar, aber doch in einer und derselben Handlung das Gerechte und insofern Vortheilhafte verbunden sein kann mit einem anderweitig Verderblichen, so ist eben Sache des Staatsmanns, nicht dem Gerechten allein zu folgen, sondern das vortheilhafte desselben abzuwiegen gegen das der Handlung zufällig anhangende verderbliche.

Ebend. lezte Z. das gröſste am liebsten. Sehr anzunehmen ist daſs dies fortlaufend dem Sokrates gegeben.

S. 330. Z. 24. Freilich wol. Nach diesen Worten hat Buttmann noch aus den Stobaios eingeschaltet „Sok. Zu dem besten glaubst du also daſs die Tapferkeit gehört, und zu dem schlimmsten der Tod? Alk. Allerdings". Leichter freilich ist die Auslassung dieser Worte zu erklären, als wie sie sollten in den Stobaios hineingekommen sein; bedeutend aber für den Fortschritt sind sie nicht.

Ebend. Z. 7. v. u. Vollbringung des üblen. Sollte der Platonische Sokrates wol der wörtlichen Uebereinstimmung zu Liebe so einfach das Sterben eine κακοῦ πρᾶξις genannt haben, ohne wenigstens ein Paar Worte daran zu wenden, daſs ihm der Tod nicht so schlechthin ein Uebel sei? Allein unser Verfasser geht nur auf Beschämung aus. Das folgende vom εὖ πράττειν ist auch für den Zwek ganz müſsig, und nur ein unnüzes Kreuz für den Uebersezer.

S. 332. Z. 23. behaupten zu wissen. Wenn ich mit Buttmann εἶναι vorzöge möchte ich auch das καὶ aus Cod. F. mitnehmen und übersezen „behaupten gerechtes sei bisweilen auch übel".

Ebend. Z. 4. v. u. Gar nicht. Zu fürchterlich unwissend ist doch dieser Alkibiades, daſs er

nicht einmal die Unwissenheit kennt. Und nun gar die hyperbolische Demuth in dem δέδοικα μέν!

S. 333. Z. 19. auch immer so. Die Uebersezung glaubt nemlich, statt καὶ ἔχει lesen zu müssen καὶ ἀεὶ ἔχει. Ohne dieses ἀεὶ, was sich jedoch in keiner Handschrift findet mufs man einen ungewöhnlich grofsen Nachdrukk auf das blofse ἀναγκαῖον legen, da nemlich nun die beiden Fälle sollen unterschieden werden, wenn man um das Nichtwissen weifs, und wenn man nicht darum weifs. Aber auch diesen Unterschied darf Alkibiades nicht fassen, damit Sokrates noch ein Paar abgedroschene Beispiele anbringen kann. Und wie langweilig und leer ist hier die Ausführung, mit dem Charmides verglichen!

S. 335. Z. 11. die schmähliche. Ich gebe Buttmann in soweit Recht dafs καὶ ἡ beides zusammen hier nicht füglich stehen kann; nur wünsche ich nicht ἡ weg, sondern καὶ, indem ich das lezte nicht zum Prädicat rechne, sondern zum Subiect als ob stände αὕτη ἡ ἄγνοια, ἡ ἐπονείδιστος ἀμαθία etc.

S. 336. Z. 5. Von diesem sagt man ja auch. Dies Stük ist wieder recht gewaltsam herbeigezogen. Uud wie ist Perikles behandelt? Erst wird er ausgenommen ohne allen Schein von Ironie, und dann wird ihm alles abgesprochen. Aehnliches ganz anders im Protagoras Gorgias und Menon. Und wie bricht es hernach hier mit dem Εἶεν ab, so dafs es offenbar ganz unnüz eingeschoben ist. — Der Scholiast bezeichnet den Pythokleides auch als Musiker, und den Damon aus seiner Schule, aber als den vierten abwärts. Wie ungeschikt kommen aber die Musiker hieher, wo nur von der Staatskunst die Rede ist? — Kleinias und die Söhne des Perikles kommen auf dieselbe Weise vor im Protagoras Ueb. S. 252. Kallias aber der Sohn des Kalliades, verschieden gewifs von dem Sohne des Hipponikos, ist unbekannt.

S. 338. Z. 1. Denn das weifs ich ja doch. Wie brüstet sich nun Alkibiades wieder, nachdem er nur eben die gröfste Einfalt bewiesen hat und die jämmerlichste Demuth.

Ebend. Z. 8. für deine etc. Ich hatte früher übersezt wie Buttmann lesen will; allein ohne das ἐμαυτοῦ zu kennen, welches Bekker meines Erach-

tens mit Recht vorgezogen hat, und welches die Wiederherstellung des ersten τοῦ fordert. Ob nun aber die Liebe des Alkibiades die im Gastmahl dargestellte zum Sokrates ist, daran muſs man bei diesem Schriftsteller zweifeln; er hat vielleicht eher daran gedacht, daſs das Athenische Volk die Liebe des Alkib. sei. — Bald darauf ist οἰόμενον μεγαλόφρονα εἶναι ein gar schlechter und wol nicht platonischer Ausdrukk, den auch die Uebersezung schon möglichst gemildert hat.

Ebend. Z. 12. v. u. daſs sie gar nicht. Die Verwirrung konnte hier nur durch Handschriften gelöst werden, denn nicht leicht konnte jemand aus συν auf ἀξιοῦν rathen; das σοι aber ist nun ganz überflüſsig.

Ebend. Z. 5. v. u. deiner ganz unwürdig. Die von Bekker mit Recht vorgezogene — ich weiſs nicht warum von Buttmann wieder aufgegebene — Stellung des ἄρα unmittelbar vor ἄξιον macht es nun noch leichter zu lesen ἄρ' ἀνάξιον, so daſs mich dieser Vermuthung weniger als je gereut. Denn es ist zu abweichend daſs dieser Saz sollte ironisch zwischen zwei ernst und schlicht hingestellte eingeschoben sein, zu denen er doch wesentlich gehört; und Buttmanns Erklärung will mir nicht genügen. — Bald darauf ziehe ich mit Buttmann γένοιο vor, mag man nun mit ihm ὁπότε behalten in dem Sinn von εἴποτε oder mit Heindorf lesen ὅπῃ τε. — Doch was soll man eigentlich einen Schriftsteller verbessern, der nun wieder den Alkibiades nicht einmal die Feinde von Athen kennen läſst!

S. 339. Z. 24. da du doch einen so groſsen etc. Es kann niemanden entgehen wie diese Stelle schillert. Denn eigentlich hat Sokr. offenbar die Athenischen Demagogen im Sinne, dazu aber paſst der so groſse Kampf nicht, sondern der platonische Sokrates würde entweder gesagt haben „wenn du doch nur einen so unbedeutenden Kampf kämpfen willst" oder „obgleich du dich eigentlich auf jenen so groſsen Kampf rüsten solltest".

S. 340. Z. 1. v. u. Und auch das meinige. Ich verweise den Leser gern auf Buttmanns Vertheidigung dieser Stelle. Nur wenn die athenischen γένη mit den δήμοις nichts zu thun haben, und es einen daidalischen Demos gibt: so wird eben durch diesen keine Abstammung angedeutet, sondern nur

dafs Daidalos als der Gründer eines Demos verehrt ward. — Im Euthyphron scheint mir der Scherz schon artig und begründet genug wenn Sokrates die Nachahmung auch nur seines Kunstahnherrn in der Bildnerei von dieser auf die Kunst in Reden überträgt. Hier aber ist er freilich ganz frostig, wenn Sokrates nicht der Geburt nach von Daidalos abstammt.

S. 341. Z. 21. Der König der Perser aber. Die lächerliche Art, wie hier alles zum Preise der Perser gedreht wird, auch die Eunuchen, hielte man gern für Spott über den Xenophon, wenn der Verfasser nur ein wenig zu Hülfe käme und nicht so gar ehrlich aussähe.

S. 342. Z. 6. v. u. Ich könnte dir auch. Dies hätte doch wol jeder nicht ganz ungeschikte Schriftsteller vor den leztvorhergehenden Saz gestellt. — Im folgenden ist es lächerlich genug, dafs auch die Erzeugung unter das gezählt wird, warum sich der Liebhaber doch wenigstens kümmert, und dafs unter dem Namen des Liebhabers Sokrates hier eigentlich auch nur sich selbst empfiehlt.

S. 343. Z. 16. als ein Kind vorkommen. Wer sich erinnert an Protagoras P. 342. e., dem wird dies nur als eine verfehlte Nachahmung erscheinen. —

Ebend. Z. 2. v. u. wie in der Aesopischen Fabel. Kühner die Urschrift κατὰ τὸν μῦθον ὃν ἡ ἀλώπηξ. Aber konnte wol der Reichthum der Lakedaimonier auf diese Art verhältnifsmäfsig gerühmt werden zu der Zeit, als die Athener Herren der See waren und sich alle Inseln zinsbar hielten?

S. 344. Z. 3. v. u. sie würde sagen. Dafs hier die Perserin redend eingeführt wird, scheint keinen andern Grund zu haben, als damit doch auch eine Probe da wäre von einem eingeschachtelten Gespräch. Nie aber sind diese beim Platon so rein müfsig. Und wie stimmt es zu jener Lobrede, dafs sie den Griechen schönes sagt über ihre Weisheit?

S. 345. Z. 3. dafs dieser Alkibiades zuerst. Das νῦν ἐπιχειρεῖ habe ich mich nicht überreden können in die Uebersezung hineinzutragen, ohnerachtet streng genommen das ἐθέλει allein wol nicht hinreicht für alles vor dem πρὸς δὲ τούτοις;

allein diese Abweichung scheint mir eben den Zusaz veranlaſst zu haben.

S. 346. Z. 5. Denn ich sage das nicht etwa. Wie ungeschikt fällt nun Sokrates aus seiner zudringlichen Anmaſsung in die gewohnte Bescheidenheit zurük, ohne sich auch nur im mindesten darüber zu erklären.

Ebend. Z. 26. Wir müssen uns nicht abschrekken lassen etc. Fast möchte man! Denn nun fängt alles wieder von vorn an, die Frage nach dem Gegenstande des Bestrebens, die Demonstration, daſs etwas zugleich gut und schlecht ist, das Suchen nach der Staatskunst! — Kurz vor dieser Stelle fällt auch ἡ ἐπιφάνεια so schlecht hin gesagt sehr auf als fremd. Und dann was für eine Jagd von leeren Phrasen hinter einander!

S. 349. Z. 12. die mit einander. Diese Erklärung ist ganz dieselbe, die Alkibiades schon vorher gab. Warum beruhigte sich also Sokrates nicht gleich dabei? Nur um noch ein Paar leere Beispiele mehr anführen zu können. Und der armen πολιτικὴ ist es ordentlich verboten, in diesem Gespräch nicht namentlich heraus zu kommen. So muſs jezt wieder die εὐβουλία dazwischen treten; und dann kommt die alte Frage wieder, worauf bei dem Berathschlagen und Regieren zu sehen ist.

Ebend. Z. 3. v. u. Sondern doch auch. Von der Art wie ich diese Stelle in der ersten Ausgabe unter die Personen vertheilt hatte, bin ich wieder abgegangen, weil ich denke man muſs dergleichen nicht festhalten, wenn es auch nach so zahlreichen Vergleichungen keine Gewährsmänner findet. Denn was Ficin bietet schien doch ohne neue Aenderung die Sache nicht zu bessern.

S. 350. S. 10. Wenn Gesundheit da ist. Es ist wol nicht erst nöthig, aufmerksam darauf zu machen, wie plump und ungeschikt diese Beispiele ausgeführt sind. Und hernach bei der Anwendung ist es auch sehr glüklich, daſs Alkibiades sich nicht die Freiheit nimmt zu sagen, Freundschaft sei freilich nicht Zwietracht, aber sie scheine ihm auch nicht ganz dasselbe wie Eintracht! Nun kann Sokrates uns wieder mit einigen leeren Fragen peinigen.

S. 352. Z. 5. nach deiner Rede. Wenn die Antworten so in den Mund gelegt werden, steht es schlecht um die Behauptung daſs der Antwortende behauptet. Aber platonisch ist diese Art zu katechesiren auch nicht recht. Auch diese Fragen über die Freundschaft werden übrigens gar nicht dazu gebraucht, wohin sie doch unmittelbar führen, daſs nur ein Gemeinschaftliches das Band der Freundschaft sein kann, sondern wieder nur eristisch. So war es denn leicht, das von dem „das seinige verrichten" aus dem Charmides in etwas veränderter Beziehung herüber zu nehmen.

Ebend. Z. 21. Also werden auch. Man lese Οὐδ' εὖ ἄρα, oder mit Heusde οὐδ' αὖ ἄρα ταύτῃ εὖ οἰκοῦνται etc. Denn dieses εὖ scheint mir deshalb nicht minder unentbehrlich weil es sich bei Bekker nicht gefunden hat.

S. 353. Z. 7. v. u. Beantworten. Nachdem nun Alkibiades zum zweiten Mal einsieht wie schlecht es um ihn steht und es so ernstlich meint mit der Besserung, daſs er schon lange auch die langweiligste Art zu fragen nicht scheut, kommt diese Antwort sehr albern heraus. Konnte Sokrates nicht gleich sagen er muſs zuvörderst wissen, worin die Sorgfalt besteht, die er deshalb auf sich wenden muſs?

S. 354. Z. 5. Etwa wenn er. Gar nicht durch das Gespräch herbeigeführt oder sonst vorbereitet tritt dieser Unterschied unbeholfen herein noch dazu auch darin ganz unplatonisch, daſs der Mitunterredner ordentlich in die Irre geführt wird.

Ebend. Z. 19. Nach diesem Ja rükkt Buttmann aus dem Stobaios noch ein:

„Sok. Und Kleider und Decken auf dieselbe Weise dem übrigen Leibe?

Alk. Ja". — Das Ausfallen dieser Worte ist freilich aus dem doppelten Ναί sehr leicht zu erklären, und die Vermuthung für die Aechtheit derselben gewinnt noch durch den Saz in welchem die Weberei erwähnt wird; denn dieser hätte, wenn nicht Kleider und Dekken vorgekommen wären, nichts worauf er sich bezöge.

S. 355. Z. 10. durch die Gymnastik. Wenn die gehäuften Beispiele einen Zwek haben sollen, so ist es der, zu zeigen, daſs die Kunst die ein jedes Ding selbst besorgt nur Eine ist, die aber

sein Angehöriges, viele sind. So stehn sie unnüz hier.

Ebend. Z. 23. jedes selbst. αὐτοῦ ἑκάστου lese ich mit Ficin. Sonst ist das folgende nicht einmal Anwendung eines Allgemeinen auf ein besonderes, sondern die reinste Wiederholung. Und doch bliebe es immer seltsam, daſs αὐτοῦ ἑκάστου sollte statt ἡμῶν αὐτῶν gesezt sein. — Bald darauf ἥ τις statt ἤ τις. Beides hat auch Bekker; aber ohne daſs sein Commentar irgend eine Nachweisung gäbe.

S. 356. Z. 17. Ist das nun wol. Von dieser gar nicht unbedeutenden Frage geht Sokrates gleich wieder ab, und erklärt sie gleichsam für ungefragt, was durchaus nicht platonisch ist.

Ebend. Z. 5. v. u. Das Selbst selbst. Der Ausdrukk αὐτὸ τὸ αὐτό, denn so und nicht in ein Wort muſs man ihn wol schreiben, ist grammatisch schwierig, weil τὸ αὐτὸ immer Dasselbe heiſst, hier aber müſste es das Selbst heiſsen, richtiger wäre daher gewiſs wie hernach ὁ αὐτοάνθρωπος, so auch hier τὸ αὐτοαυτὸ, dieses nach der Analogie von ὁ κύκλος αὐτὸς so wie der Ausdrukk unsers Textes nach der Analogie von αὐτὸς ὁ κύκλος ist. Dieser Ausdrukk ist es nun vornemlich dem das Gespräch sein Ansehn von Tiefsinn verdankt. Nach der Analogie des platonischen Sprachgebrauchs muſs er den Begriff der Selbstheit andeuten aus welchem allein vollkommen und allgemein verstanden werden kann was in jedem Dinge jeder Art das Selbst desselben ist im Gegensaz gegen das was diesem nur anhängt; man vergleiche 130. d. Dies ist allerdings ein tiefsinniger Gedanke, der zunächst auf die Weltseele führt, und wohin man weiter will. Allein steht wol mehr als der Ausdrukk hier, und ist der Gegenstand selbst auch nur irgend berührt? Was wirklich ausgeführt wird, daſs nemlich der Mensch selbst die Seele ist, wird doch nicht aus dem allgemeinen Begriffe des Selbst abgeleitet, und konnte gerade so ausgeführt werden, ohne daſs das Selbst selbst auch nur erwähnt worden wäre. Dies nun muſs Jeder für ein dem Platon nicht zuzuschreibendes schriftstellerisches Verfahren halten. Platon deutet freilich Manches auch nur an, aber dann geschieht es auf eine andere Weise. Weder fällt er so plözlich damit herein wie dieser hiemit, noch weniger

aber würde er sagen, wenn wir das nun nicht gefunden haben, können wir auch das andere nicht finden, und dann doch das andere finden ohne das erste. Man sehe hier die unmittelbar folgenden Worte und unten S. 359. am Ende u. S. 360. Und nie würde sich so an die tiefsinnigste Andeutung die gemeinste und breiteste Art der Ausführung dicht andrängen.

S. 357. Z. 23. Nun ist doch wol. Platon hätte sich hier gewiſs streng an das Beispiel gehalten, und gesagt Nun ist doch wol der Schuster als der Gebrauchende etwas anderes, und das Messer als das Gebrauchte auch etwas anderes. So aber ist eines von beiden überflüſsig, entweder das Beispiel oder diese Frage die noch dazu zwischen beide Beispiele tritt.

S. 358. Z. 10. v. u. Gebraucht ihn wohl. Obgleich Alkibiades gesagt hat, er wisse was das die Seele gebrauchende ist, so traut doch Sokrates nicht, sondern unterbricht ihn schnell, um es ihm in den Mund zu legen.

S. 359. Z 3. oder das beiderlei. Ficin scheint gelesen zu haben ἢ καὶ ἐξ ἀμφοτέρων τὸ ὅλον τοῦτο und das wäre auch nicht übel um das neue Wort τὸ ξυναμφότερον, welches ich wol besser übersezt wünschte dadurch erst einzuleiten. Indeſs verliert dies an Wahrscheinlichkeit, da in allen besten Handschriften bei Bekker das καὶ fehlt.

Ebend. Z 8. Welches ist also etc. Ich habe mich doch nicht entschlieſsen können diese Worte mit Bekker zu löschen. Die Wiederholung der Frage schien mir an dieser Stelle unserm Verf. ganz angemessen, und für das folgende ὃ ζητοῦμεν die erste Frage τί ποτ' οὖν ἄνθρωπος fast zu weit zurükzuliegen.

Ebend. Z. 27. entweder etc. Schwer ist hier zu ertragen μηδὲν αὐτὸ, aber zu übersezen gar nicht. Der vollständige Saz müſste doch heiſsen, entweder keines von den dreien ist der Mensch, oder die Seele ist der Mensch. So tritt auch gleich hernach τὸν ἄνθρωπον an die Stelle dieses αὐτό. Genau konnte die Uebersezung dies auch nicht geben.

S. 360. Z. 7. Jezt aber. Die Uebersezung liest nemlich νῦν δὲ ἀντὶ αὐτοῦ τοῦ αὐτοῦ, wie auch offenbar Ficin schon gelesen hat; und grade im Gegensaz gegen αὐτὸ ἕκαστον wie er hier auftritt sehe

ich nicht ein, wie dies αὐτοῦ entbehrt werden kann. — Uebrigens könnte ich weit besser als jenes einfache αὐτοῦ noch das αὐτὸν ἕκαστον der Handschriften ertragen. Nemlich ἕκαστον αὐτὸν kann eben das heiſsen wie genauer nach dem hiesigen Sprachgebrauch τὸ αὐτὸ ἑκάστου, das Selbst eines jeden.

Ebend. Z. 8. v. u. etwas von seinem Leibe. Aus Stobaios muſs man σώματός τι lesen, das τῶν aber löschen, so daſs es heiſst einen Theil des Leibes, weil sonst eine von den vorher angedeuteten Abstufungen verloren geht, und zwar diejenigen mit welcher die nächsten Beispiele vom Arzt und Gymnastiker es zu thun haben. Denn diese kennen den Leib selbst, nicht von dem etwas, was dem Leibe anhängt. Platonischer freilich wäre gewesen hier gleich beides zusammenfassend zu schreiben ὅστις ἄρα τὸ σῶμα ἢ τῶν etc. — Uebrigens werden τὰ τοῦ σώματος hernach noch ausdrüklich eingeführt, und können also an unserer Stelle nur höchstens neben dem Leibe selbst gestanden haben.

S. 361. Z. 10. Wenn also die Besonnenheit. Dieses ganze Abspringen auf eine Erklärung der σωφροσύνη aus dem Charmides kommt wie hereingeschneit, völlig unvorbereitet, da auch vorher, wo doch schon die Rede war von dem das seinige verrichten, der σωφροσύνη auch gar nicht entfernt ist gedacht worden. Doch es folgt jezt mehr solches zwekloses Abspringen und Umherschweifen, nur um noch nicht zu enden wie es scheint.

Ebend. Z. 5. v. u. Wer aber in dich. Die Antwort vorzüglich hat mich und auch wol Buttmann bestimmt dem Ficin zu folgen in der Interpunktion. Bekker läſst uns lesen „Wer aber deine Seele liebt?" und aus dem vorigen suppliren, der ist in dich selbst verliebt. Und allzuhart ist das auch nicht. Wie breit und unangenehm kommt übrigens dies hier wieder von der Liebe!

S. 362. Z. 18. mit dem er zufrieden etc. Anspielung auf Iliad 2, 365.

S. 363. Z. 1. des groſsmüthigen. Aus Ilias II, 547. Δῆμος Ερεχθῆος μεγαλήτορος. Uebrigens ist dies eine von den wenigen sehr platonischen Stellen. Nur die Art wie sie einschreitet ist dies auch nicht, sondern wol zu willkührlich. — Kurz darauf würde auch Platon schwerlich für das die Seele und die menschliche Natur überhaupt kennen

lernen, wovon hernach doch allein die Rede ist, den Ausdrukk γυμνάζεσθαι gebraucht haben.

Ebend. Z. 12. versuche nun auch. Schwerlich möchte es irgendwo im Platon vorkommen, daſs ein Mitunterredner zumal dieser Art den Sokrates in diesen Ausdrükken auffordert Eine Stelle im Philebos P. 31. d. Uebers. S. 213. Z. 21. verbitten wir aber, wo Protarchos auf eine Frage des Sokrates erwiedert „ich versuche nach Kräften zu folgen" und dann hinzufügt „versuche du aber auch dich noch deutlicher zu machen". Der Fall ist offenbar ein ganz anderer. — Bald darauf muſs man statt αὐτὰ lesen αὐτό; wol auch ohne Handschriften, theils wegen des folgenden τοῦτο, theils weil auch nichts vorangegangen worauf zu beziehen wäre, als das eine, die Seele.

S. 364. Z. 16. Ist aber nicht auch. Es sind vorzüglich die folgenden Worte εἰς τοῦτο... ᾧ ὁρᾷ welche mir zu fordern scheinen daſs man auch hier schon unter dem ᾧ ὁρῶμεν die Pupille versteht als etwas besonderes in dem Auge. Der Dativ τῷ ὀφθαλμῷ scheint mir deshalb doch nicht überflüſsig, da ja hernach um der Anwendung willen gesagt werden muſs nicht daſs der Mensch, sondern daſs das Auge in die Pupille des Andern hineinsehen soll. Auf dieser Bedeutung des ᾧ ὁρῶμεν muſs ich aber auch gegen Buttmann bestehen; aber commodi braucht der Dativ nicht mehr zu sein, als er es immer in dieser Redensart ἔστι μοι τοῦτο ist. Denn ich denke mir den Saz ἔστι καὶ τῷ ὀφθαλμῷ ἔν τῶν τοιούτων, auch das Auge hat einen Spiegel, nemlich τοῦτο ᾧ ὁρῶμεν. Uebrigens trifft diesen sonst schönen und wol recht platonischen Vergleich derselbe Vorwurf ungeschikt herbeigeführt worden zu sein: denn das Auge sieht sich ja im Spiegel vollkommen eben so gut als in einem andern Auge. So muſs man nicht die hinkende Seite des Bildes zur Schau stellen. Die Worte ὃ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν habe ich, da auch nirgends eine Spur ihrer Auslassung vorkommt, um so mehr wieder hergestellt. Scheint aber nicht aus ihnen hervorzugehn, daſs ursprünglich nicht sowol die Pupille selbst sollte κόρη geheiſsen haben sondern das Bild darin, sie selbst aber nur übertragen, weil wir sie nie ohne dieses Bild sehen? — Unten ist das jenes, dem dieses, die Pupille ähnlich ist, der Spiegel.

S. 365. Z. 3. Und dies ist doch die Sehe. Mir scheint nicht daſs ὄψις hier der Sinn ist, die ἀρετὴ ὀφθαλμοῦ, sondern vielmehr der τόπος in welchem diese wohnt. So stand schon vorher, das Angesicht erscheine ἐν τῇ ὄψει τοῦ καταντικρὺ, wo das Wort auch den Ort oder Theil des Auges bedeutete. Also wird auch im folgenden nicht die σοφία mit der ὄψις parallelisirt, sondern der Ort der Seele welchem die σοφία einwohnt, und dieser Ort oder Theil wird genannt τὸ περὶ ὃ τὸ εἰδέναι... ἐστίν. Ich bemerke dies vorzüglich Buttmanns wegen; dann aber mögen auch die Lexicographen sich diesen Gebrauch von ὄψις merken.

Ebend. Z. 14. Haben wir nun wol. Der Fortschritt wird auch hier einem fleiſsigen Leser des Platon nicht genügen. Daſs die Gottheit sich für die Selbstkenntniſs zur Vernunft im Menschen verhält wie der Spiegel zu dem fremden Auge, indem nemlich das fremde Auge zur Selbstkenntniſs nur nüzt sofern es spiegelartig ist, tritt gar nicht so klar hervor als es könnte und müſste. Wie schnell aber wird nun von der Sache selbst abgegangen um einige theils gar gemeine theils schiefe Folgerungen anzubringen.

Ebend. Z. 18. Dem göttlichen. Mit Buttmann bin ich hier dem alten Text τῷ θείῳ treu geblieben. Nemlich Spiegel wurde auch vorher nur im allgemeinen von allem spiegelartigen gebraucht und die Pupille darunter, als ein solches, subsumirt; hernach aber doch wieder Spiegel als dasjenige dem sie ähnlich sei neben sie gestellt; so daſs wir von dieser Seite freie Hand haben θείῳ zu lesen oder θεῷ; ersteres aber erscheint mir so wie besser begründet so auch leichter und minder unerwartet.

Ebend. Z. 23. Das sich selbst kennen. Vor diese Worte gehörte die nirgends als im Stobaios erhaltene Stelle, welcher wir doch hier ihren Plaz gönnen müssen.

Sok. So wie nun die Spiegel deutlicher sind als das abspiegelnde im Auge und reiner und heller, ist nicht so auch Gott etwas reineres und helleres als jenes edelste in unserer Seele?

Alk. Das scheint ja wol, o Sokrates.

Sok. Schauen wir also auf Gott, so bedienen wir uns jenes vortreflichsten Spiegels, und unter den menschlichen Dingen auf die Tugend der Seele. Und so würden wir denn am besten uns selbst sehn und erkennen.

Alk. Ja.

Viel verloren war nicht an ihr. Sie scheint eigentlich ein Versuch die unmittelbar vorhergehende Stelle die nicht recht klar herauskommt zu verbessern. Indeſs lasse ich Buttmanns Gründen gern Gerechtigkeit wiederfahren, und bemerke nur daſs wenn die Stelle unserm Verfasser angehört sie nur seine Verpflichtung vermehren muſste sich doch etwas weiter darauf einzulassen, wie nun die Seele in Gott hineinschauen könne.

Ebend. Z. 2. v. u. wenn nicht einmal uns selbst. Diese ganze Auseinandersezung ist im höchsten Grade sophistisch; und der natürliche Gang des Dialogs dabei durchaus vernachläſsigt. Denn wie sollte nicht ein Kind einwenden es könne einer recht gut wissen der Hund mit dem abgehackten Schwanz gehöre dem Alkibiades ohne deshalb den Alkibiades zu kennen. Und nichts erscheint hier wo es am meisten Noth that von der platonischen Art wie Philosophie und Staatskunst von andern Kenntnissen und Künsten unterschieden werden, und doch ist wiederum die ganze Stelle gar nicht so gewendet daſs man etwa durch die Abgeschmaktheit der Folgerung auf die Nothwendigkeit des Unterschiedes zwischen ἐπιστήμη und δόξα kommen soll. Was wir hier lesen giebt eigentlich das Resultat, daſs auch nur der Philosoph ein guter Schuhmacher sein kann.

S. 367. Z. 8. Also sind. Dies steht auch hier ganz müſsig und offenbar nur um das folgende daran knüpfen zu können. Dies sind nun die Säze die im Gorgias vollständig und in aller Schärfe ausgeführt sind, hier aber nur kahl und schlecht an einander gereiht stehn, ohne auch nur im mindesten auf eine anderweitige Ausführung hinzuweisen.

Ebend. Z. 22. Tugend mittheilen. Dies folgt weder noch ist es streng platonisch. Platon würde gleich gesagt haben, so muſst du dir vor allem Tugend anschaffen. So tritt auch etwas weiter unten das gottgefällig handeln ohne alle Nothwendigkeit ein, recht als ob nur auch dieser Ausdrukk sollte angebracht werden.

S. 368. Z. 5. Und so werdet ihr. Sehr schlecht steht dies hier als Folgerung, da ja doch nicht nur um gerecht zu handeln, sondern auch schon früher, um erst zu wissen was gerecht ist, in das göttliche muſs geschaut werden. Kaum kann man auch wol das „wie wir in dem vorigen sagten"

als einen Beweis für die Aechtheit der Stelle im Stobaios anführen, da es recht gut nur auf das θεῖον gehn kann, und das λαμπρὸν erst hier dazu gesetzt sein.

Ebend. Z. 19. Und du bist. In dieser Antwort wird wol auch niemand den Stil des Platon erkennen. So ist auch das Sehen auf das ungöttliche und dunkle sehr hölzern, weil es ganz aus dem eigentlichen Sinne des Bildes herausgeht. — Auch das τυραννοῦντι δὲ, was die Uebersezung noch gemildert hat, ist ein Ausdrukk, den Platon wol nicht von einem Kranken würde gebraucht haben, und der noch dazu nur eine müſsige Wiederholung ist.

S. 370. Z. 10. Wenn du willst. Recht erbärmlich ist noch diese Stelle zum guten Schluſs, und als ob der Verfasser dabei mehr den Theages als den Theaitetos im Auge gehabt hätte. Wer das weiter unten folgende vom Kranich schön und platonisch gesagt finden will, dem will ich es nicht miſsgönnen; auf den Alkibiades scheint es wenigstens keinen groſsen Eindrukk gemacht zu haben, der will nur ja mit dem guten Versprechen Abschiednehmen.

ZUM MENEXENOS.

Seit der ersten Erscheinung meiner Uebersezung hat dieses Gespräch einen vertheidigenden Herausgeber gefunden an Hrn. Lörs (Platonis Menexenus Colon. ad Rhen. 1824.) von welchem ich, was ich brauchbar gefunden, getreulich benuzt habe.

S. 373. Z. 17. welche uns Thukydides. Allein wie ist es doch damit, daſs Plutarchos in seinem Leben des Perikles dieser Standrede gar nicht erwähnt, stillschweigend also zu verstehen gebend, Thukydides habe sie dem Perikles nur untergelegt, dagegen aber dem Manne eine andere Standrede nachrühmt, welche er früher bei dem Samischen Kriege gehalten? Auch Dionysios sagt, seiner Meinung nach habe Platon hier den Thukydides nachgeahmt. Kann aber nicht Platon, wo er den Sokrates sagen läſst, Aspasia habe manches in jener Standrede, die sie dem Perikles gemacht, übergangene hier durchgeführt, jene frühere und ächtere im Sinne gehabt haben?

S. 377. Z. 1. der nur wenn Sokrates es erlaubt. Nemlich wenn Menexenos, wie man aus dem Anfang des Phaidon schliefsen mufs zu den näheren Freunden des Sokrates gehörte, so konnte dies schwerlich so im Vorbeigehen vorkommen; wenn aber nicht, dann ist es eine hölzerne Ehrerbietigkeitsbezeugung.

Ebend. Z. 10. von einem Andern herrühre. Doch ist nicht zu übersehen, dafs schon Aristoteles Rhet. III, 14. S. 376. Bipont. aus dem Gespräch, welches die Rede umgiebt, unter der Formel Σωκράτης ἐν Ἐπιταφίῳ die Stelle anführt, dafs es leicht sei, Athener vor Athenern zu loben.

S. 378. Z. 11. euer Haus. Ohnstreitig derselbe Menexenos kommt im Lysis vor als Sohn des Päaniers Demophon, und Verwandter des Ktesippos, mit welchem er auch im Phaidon zusammengestellt ist. Was aber sein Haus dem Staate geleistet, darüber ist wol näheres nichts bekannt.

Ebend. Z. 2. v. u. Archinos oder Dion. Wie hat nur Dionysios (Th. II. P. 178. Ed. Sylb.) lediglich auf diese Worte nachsagen gekonnt, Platon selbst sage, er ahme in dieser Rede dem Archinos und Dion nach?

S. 380. Z. 7. v. u. Konnos. Dieser wird auch im Euthydemos vom Sokrates als sein Lehrer erwähnt; aber dort erwähnt es Sokrates als eine Sonderbarkeit, worüber er fast zum Kinderspott wird, dafs er noch als ein Alter diesen Unterricht nimmt. Auch sieht man schon daraus, dafs Konnos dort vorzüglich Knaben unterrichtet, dafs er kein Musiker im höheren Styl war, mag auch Cicero, der schwerlich mehr von ihm wufste als wir, sagen was er will. Ein solcher Lehrer auf der Kithare, der den Knaben die Griffe beibringt, hat gewifs nichts mit der Redekunst zu thun, und war wol nicht ein Musiker von der Art, dafs er etwa des rhythmischen Vortrages wegen von angehenden Rednern konnte als Lehrer gebraucht werden. Auch dies trägt daher einen Skrupel bei zu dem Verdacht gegen dieses einfassende Gespräch; denn recht wie eine ungeschikt angebrachte Reminiscenz sieht es aus, nicht unwürdig in irgend einem von den andern untergeschobenen Gesprächen zu stehen.

S. 381. Z. 1. von Antiphon dem Rhamunsier. Einen bestimmten Schüler des Antiphon hat hier Platon unstreitig im Sinne. Da nun Thukydides von den Alten als ein solcher angegeben wird,

so gewinnt allerdings die Meinung Wahrscheinlichkeit, daſs oben unter der Perikleischen Rede die im Thukydides gemeint sei; und daſs ich nicht weiſs ob Thukydides auch des Lampros Schüler gewesen hindert mich gar nicht. Denn wer weiſs, ob nicht Lampros viel besser gewesen als Konnos.

Ebend. Z. 7. Ich von mir selbst wol nichts. In welchem grellen Widerspruch steht nun dies mit dem, was Sokrates oben sagt, es müsse ihm leicht sein, seines Unterrichtes wegen eine solche Rede zu halten! Will man aber das eine für Ernst nehmen, und das andere für Ironie: so ist dieser Wechsel eben so obenhin angelegt.

Ebend. Z. 22. weil ich vergeſslich war. Solche Vermuthungen, wie daſs ich hier ὅτε lesen wollte statt ὅτι, kann man leicht zurüknehmen, wenn sie durch viele Handschriften doch gar keine Bestätigung finden. Aber leichter verbindet sich doch das beinahe, was immer nur auf einen einzelnen Fall geht, mit dem Wenn als mit dem Weil.

S. 382. Z. 3. entkleiden und tanzen. Abgerechnet daſs es nicht minder abgeschmackt wäre, wenn Sokrates sich gleichsam erböte dem Menexenos gymnische Stellungen oder Uebungen vorzumachen: so beweiset auch die von Hrn. Lörs angeführte Stelle aus den Gesezen gar nichts für einen solchen Sprachgebrauch; und nicht besser steht es mit den andern Citaten. Und ganz anders wäre es, wenn Sokrates sich mit ihm üben wollte, als vor ihm.

S. 383. Z. 22. Streit und Vergleich. Der Athene nemlich und des Poseidon Streit, den Kekrops schlichtete. Dionysios scheint, T. II. P. 180. Ed. Sylb., wo er diese Worte anführt, κρίσις nicht gelesen zu haben, sondern mit ἔρις zu schlieſsen. — Gleich darauf aber sagt er selbst gar στάσιν ἔριν τε καὶ κρίσιν, und so mag jenes wol nur ein Fehler der Abschreiber sein.

S. 385. Z. 1. die entgegengesezte schlechter. Dionysios giebt καὶ ἡ μὲν ἀγαθὴ ἀγαθῶν, μὴ καλὴ δὲ κακῶν da Bekkers sämmtliche Handschriften an dieser Stelle auch gar keine Abweichung von unserm gewöhnlichen Texte darbieten. Nicht zu läugnen ist aber daſs die Schreibart des Dionysios, was die Stellung des Artikels betrifft gefälliger ist.

Ebend. Z. 13. mit dem guten Willen des Volkes. So verstehe ich hier εὐδοξίας, sehr übereinstimmend mit der Art wie dasselbe Wort im Me-

non vorkommt für ὀρθὴ δόξα, weil nemlich das Volk zu entscheiden hatte über den Ruf der Tugend und Einsicht nach Sokrates Darstellung, und also die ἄριστοι nur wirklich herrschten wenn das Volk richtig urtheilte, auch ganz einer gewöhnlichen Bedeutung des correspondirenden Zeitwortes gemäfs.

S. 386. Z. 22. Wollten wir nun unternehmen. Dieses scheint sehr bestimmt auf die epitaphische Rede des Lysias zu gehn, der viel schöne und gar poetische Worte macht über diese alten Geschichten. Nur des Eumolpos erwähnt er nicht. Isokrates zieht auch diesen herbei; allein eine besondere Beziehung auf dessen Panegyrikos kann wol in der platonischen Rede nicht Statt finden.

S. 387. Z. 3. Man mufs sie aber betrachten. Hart bleibt diese Wendung immer γενόμενον λόγῳ ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ und wol ohne Beispiel; wenn ich nemlich mit Recht glaube, dafs weil hier von der Rede die Rede ist, λόγος auch nicht füglich anders verstanden werden kann. Allein des Stephanus Verbesserung wird wol Niemand Beifall geben, und auch Gottleber ist nicht zu hören, da nach ihm die Worte Δεῖ δὴ αὐτὴν ἰδεῖν ganz bedeutungslos überhängen. Die Bekkerschen Handschriften ergeben nichts; und sehr braucht man auch wol nicht zu bedauern, dafs Dionysios mit seinen Auszügen und seiner Kritik nicht bis an diese Stelle gekommen ist.

Ebend. Z. 4. v. u. Seine Kriegsmänner. Herodotos VI. 197. flg. weifs nichts von dieser Klopfjagd. Platon wiederholt sie Legg. III. 698. d. aber doch nur als eine Sage, die in Athen umherging, καὶ τινα λόγον ἀφῆκε, und ὁ δὲ λόγος εἴτε ἀληθὴς εἴτε ὅπη ἀφίκετο, und ohne so genaue Beschreibung.

S. 390. Z. 8. Nachdem aber der Friede geschlossen. Die Schlacht bei Tanagra fiel aber vor mehrere Jahre vor dem Kimonischen Frieden. Platon steht hier auf der Seite des Thukydides, welcher auch nur Ein Gefecht von Tanagra benennt, in welchem die Lakedaimonier eher siegten, hernach aber doch da sie nur für die Sicherheit ihres Rükzuges gefochten hatten abzogen. Die gröfsere Schlacht unter Myronides dem Neffen des Kimon, nennt er die Schlacht ἐν Οἰνοφύτοις, dem Diodoros aber heifst auch diese Schlacht bei Tanagra, und nur noch eine Folge von dieser wenige Tage darauf ist ihm das Gefecht ἐν Οἰνοφύτοις. Da er hier ausdrüklich über die Mangelhaftigkeit der Geschicht-

schreiber klagt, sollte man ihm fast mehr trauen, wenn nicht dennoch dasselbe Gefecht der eine von Tanagra benannt hat, der andere von den Weinbergen, und Diodoros nur dadurch ist verleitet worden zwei aufzuführen. Man vergleiche Diod. XI. Pg. 61. 62. Edid. Rhodom. Plutarch. Cimon. Pg. 489. Thucyd. I, 107. u. 108. — Der Scholiast des Thukydides kann uns übrigens nicht wahrscheinlich machen, daſs Οἰνόφυτα der Name einer Stadt gewesen; vielmehr hieſs wol so eine vorzüglich dem Weinbau gewidmete Gegend.

S. 391. Z. 3. gaben sie zurük und schlossen Frieden. Eine abermals sehr untreue Erzählung um die Sache der Athener rhetorisch zu verschönern. Der Friede im zehnten Jahre des Peloponnesischen Krieges, der eigentlich gar nicht zur Ausführung kam, wird weil er rühmlich für die Athener war als das eigentliche Ende des Krieges angesehn, und um ihn noch als einen Erweis der Mäſsigung darzustellen an die Einnahme von Sphakteria angeknüpft, und der nachtheiligen Gefechte bei Delium und bei Amphipolis gar nicht erwähnt.

Ebend. Z. 5. v. u. Deren Feinde. Gottleber giebt sich das Ansehn, als verstände er diesen Saz recht gut, und wäre es ihm nur zu weitläuftig ihn zu erklären. Es scheint aber nicht so. Denn wenn von den beiden Sikelischen Parteien die Rede wäre, und also ὧν auf die Leontiner ginge und τῶν ἄλλων auf ihre Gegner: so wären ja der lezteren Freunde dieselben wie der ersteren Feinde, und die ganze Stelle hätte gar keinen Sinn. Der Uebersezer will auch nicht gewiſs behaupten sie zu verstehn. Nur sieht man ja offenbar daſs das ὧν auf den noch immer herrschenden Nominativ πολλοὶ μὲν ἀμφὶ Σικελίαν zurükgeht, worauf aber τῶν ἄλλων zu beziehn ist, das bleibt undeutlich. Vielleicht hat Platon schon die bald darauf erwähnte Seeschlacht bei den Arginusischen Inseln im Sinn, und will den Redner sagen lassen, in Sikelien hätten die Feinde der gebliebenen Athener mehr Mäſsigung bewiesen in Begrabung der Todten als hernach ihre eignen Feldherrn Beharrlichkeit, welche es unterlassen sie aus der See aufzufischen. Dies wäre freilich um desto merkwürdiger, weil der wirkliche Sokrates sich dieser Feldherrn nach Kräften angenommen hat. Indessen, da man doch die Stelle unmöglich für ein Glossem halten kann, wollen wir es, bis jemand besseres bringt, dabei lassen; zumal wir doch nicht

wissen, was für eine Nebenabsicht der Redner bei diesem Zwischensaz kann gehabt haben, und auf keinen Fall diese Stelle des Platon unwürdiger wäre als alles andere. — Uebrigens ist es wol merkwürdig, daſs aller siegreichen Verrichtungen des Alkibiades, die zwischen diesen Begebenheiten liegen, kaum mit einem Worte gedacht wird.

S. 392. Z. 8. v. u. Denn unbesiegt. So wird nun der groſse Sieg des Lysandros die Eroberung von Athen und der schimpfliche Frieden verschwiegen. Man kann diesen Theil der Rede als ein Muster neuerer Kriegsberichte ansehn. So will auch die gerühmte Mäſsigung in dem Zuge nach Eleusis gegen die Partei der Dreiſsig nicht recht stimmen mit der nur allzukurzen Erzählung des Xenophon H. G. II. 4. am Ende.

S. 394. Z. 6. vor Menschengedenken. Diese Uebersezung findet sich sowol mit der Schreibung πρὸ πολλῶν ἐτῶν ab, als mit den verschiedenen Verbesserungsversuchen die man bei Hrn. Lörs nachsehe. Nur die Bekkersche hat dieser noch nicht gekannt. Allein mir ist auch nicht wahrscheinlich daſs hier gesagt worden es sei auch nichts ausländisches, da überhaupt in der ganzen Erzählung nur athenisches vorkommen kann.

Ebend. Z. 7. v. u. nur Flüchtlinge und Freiwillige. Allerdings bezieht sich dies auf den Konon, aber die ganze Darstellung hat wieder denselben Charakter wie oben. Wie nun hier die Parier als Vorwand des Krieges gegen Lakedaimon genannt werden mögen Andere erklären; ich tröste mich um so leichter darüber nichts sagen zu können, als auch Hr. Lörs es nicht weiſs.

S. 395. Z. 6. v. u. Eben dahin also wieder zurükgebracht. Nemlich die Herrschaft zur See verloren zu haben, und die Gewalt über andere hellenische Städte. Was übrigens hier in Bezug auf den Antalkidischen Frieden den Athenern nachgerühmt wird, daſs sie ihn nicht beschworen hätten, findet sich auch sonst wol nirgends.

S. 397. Z. 20. den Besizer in helleres Licht stellen. Lieber wäre die Uebersezung der kürzeren und schwierigern Leseart des Dionysios gefolgt „ἀλλ' ἀπρεπῆ καὶ ἐπιφανεστέραν ἔχοντα τὴν δειλίαν" und lautete dann so „sondern ungünstig sind sie ihm und die Feigheit steht dabei nur in hellerem Lichte"

S. 398. Z. 18. nicht aber mit ihnen weh-

klagen. Dies scheint sehr bestimmt gegen das Ende der Rede des Lysias gerichtet zu sein, der sich in rednerischen Klagen ergiefst.

ZUM HIPPIAS.

Die Heindorfische Bearbeitung in dem ersten Band seiner platonischen Dialogen mit den Zugaben in der kleinen Schulausgabe liegt der Uebersezung überall zum Grunde, und hat nur weniges zu bemerken übrig gelassen.

S. 412. Z. 8. aller Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben. Ist die Absicht vielleicht die den Sokrates etwas wissentlich falsches sagen zu lassen, um den Hippias, wie er hernach überall gezeigt wird, auch gleich von vorn herein darzustellen, dafs es ihm nemlich nicht um die Wahrheit zu thun ist, sondern er die offenbar falsche Angabe gelten läfst und ergreift, weil er sie zum Selbstlob wenden kann. Denn die Richtigkeit des Sazes läfst sich um so weniger vertheidigen, da ja offenbar nicht nur von den Genannten die Rede ist, sondern zuerst schon von den Sieben insgesammt, unter denen ja aufser Pittakos und Bias, denn jeder Anwald war wol immer auch ein politischer Mann, auch Solon, dann aber auch von allen Weisen zwischen Thales und Anaxagoras.

S. 417. Z. 13. v. u. welche unternehmen. *οἱ ἐπιχειροῦντες τιϑέναι* sind ganz gewifs ganz dieselben, wie *οἱ τιϑέμενοι* vorher; und der Unterschied zwischen der Versammlung, welche das Gesez sancirt, und den Einzelnen die es in Vorschlag bringen, ist hier nicht anwendbar. Sokrates sezt nur das *ἐπιχειροῦντες* hinein, weil er eben ein schlechtes Gesez, auch wenn es durchgegangen ist, nicht für ein Gesez will gelten lassen.

S. 419. Z. 2. von den Sternen. Diese Kenntnisse werden auch im Protagoras dem Hippias vorzüglich zugeschrieben, Uebers. Th. I. Bd. I. S. 245-250. und so alles was hiernächst folgt. Nur seiner Mnemonik geschieht dort nicht Erwähnung; diese scheint aber von hier etwas ungeschikt in den kleineren Hippias eingewandert zu sein, wo übrigens die hier genannten Wissenschaften nur beiläufig

vorkommen, und der Sophist dargestellt wird als der unbedeutendstsn und unedelsten Geschiklichkeiten sich rühmend.

S. 420. Z. 17. Die Einkleidung aber — — ist so. Wenn in dem vorigen Platon einen ihm mehr als Hippias gleichzeitigen Vielwisser zu bespotten scheint, so hat er es hier offenbar auch wol mit gleichzeitigeren Mifsbräuchen der dialogischen Form zu thun, wie sie bei weniger gebildeten Sokratikern häufig mögen vorgekommen sein, welche blindlings die Personen wählten und dann auch vielleicht bald das Gespräch bequemer in lange Reden auflösten. Eine nähere Beziehung anzugeben, möchte aber wol schwerlich mehr gelingen.

S. 423. Z. 2. v. u. wenn eine schöne Jungfrau schön ist. Der lezte Saz δι' ὃ etc. erfordert schlechterdings τὸ καλὸν vor sich, wenn er anders verständlich sein soll. Aber freilich hat Hippias vorher nur geantwortet παρθένος καλὴ καλὸν, und so ist es wol möglich, dafs Sokrates mit Beibehaltung dieser Antwort, um sie in ihrer ganzen Verworrenheit zu zeigen, den Zusaz macht, der sich auf seine Frage bezieht. Wenigstens da dies offenbar sein Zwek ist, wollen wir nicht mit Sydenham das εἰ hinter ὅτι löschen. Will man aber, vorzüglich weil Hippias noch so gelassen und zuversichtlich fortfährt zu antworten, lieber glauben Platon habe jenen Zwek erreicht, ohne im mindesten die Grammatik mit seufzen zu lassen: so müfste man mit einer in der That nur sehr geringen Veränderung annehmen, dafs zwei Säze ihren Plaz vertauscht hätten, und Platon ohngefähr so geschrieben, Ταῦτα πάντα ἃ φῄς καλὰ, καλὰ ἂν εἴη, εἰ τί ἐστιν αὐτὸ τὸ καλὸν, δι' ὃ ταῦτ' ἂν εἴη καλά; Ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ, ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν ἐστι, ταῦτα ἂν εἴη καλά; indefs haben Bekkers Handschriften nichts ergeben, und also hat auch die Uebersezung sich unter jener ersten Voraussezung lediglich an das vorgefundene gehalten. Zumal weiter unten p. 294. d. auf ganz ähnliche Weise steht εἴπερ τὸ πρέπον καλὸν ἦν.

S. 424. Z. 13. der Gott selbst im Orakel. Man sehe bei Heindorf ein Orakel, worin ἵπποι Θρηΐκιαι vorkommen. Auch die Antwort des Hippias wird um so komischer wenn nicht gerade die Pferde aus Elis in dem Orakel genannt waren.

S. 435. Z. 14. so wie alle. Das ᾧ ist freilich hier nicht mit übersezt; dem Uebersezer aber mufs auch leid thun, dafs es nirgends fehlt. Denn es ist kaum zu verstehen wenn man nicht ὡσπερεὶ schreibt, und dann noch eine grofse Elleipsis voraussezt.

S. 445. Z. 4. schon lange schämt. Man kann dies für eine durch das vorige nicht begründete Beschuldi-

gung halten, als ob sie schon lange darum herumgegangen wären und nur nicht gewagt hätten, das Schöne als das Angenehme zu beschreiben. Nur das schöne Mädchen neigt doch sehr nach dieser Seite, und hernach auch das brauchbare gewissermaſsen.

S. 448. Z. 10. anderes wiederum. Die Uebersezung ist hier Sydenhams Vermuthung gefolgt, weil der Zusammenhang schlechterdings grade dieses dem Sinne nach fodert. Denn was unser Text giebt ist nur zweimal dasselbe gesagt, Sokrates müſste denn haben den Hippias eben so übertölpeln wollen, wie in jenem scherzhaften Vertrage der Reiter den Fuſsgänger. Und ein solcher Scherz wäre gar keiner wenn er nicht hernach aufgedekt wird. Den Worten nach aber können wir freilich wegen zu groſser Entfernung von den Zügen unseres Textes Platons Hand nicht in Sydenhams Aenderung erkennen, und Bekkers Handschriften haben keine Hülfe geleistet. Gerade darin, daſs hier auch der umgekehrte Fall angeführt wird, müssen die neuen Wunder liegen zu den kurz vorher schon angedeuteten. Und daſs dies Platons Meinung gewesen sieht man deutlich aus dem περὶ δὲ ἀμφότερα οὔ in dem zweiten Saze des Hippias, um so weniger aber ist wahrscheinlich, daſs ein ursprüngliches Versehen der ersten Hand, wiewol dies in solchen Fällen leicht begegnen kann, sollte den Plaz behauptet haben.

Ebend. Z. 6. v. u. Aber niemals Sokrates. Dies ist gewiſs ein Vorwurf, der irgendwo der scharfen Dialektik des Platon ist gemacht worden, und die komische Kraft liegt gewiſs darin, daſs auch die Gelegenheit, bei der er gemacht wurde, hier ins Uebertriebene hinein parodirt wird. Vielleicht hat es auf irgend eine Weise gerade diesen schon anderwärts vorkommenden Saz betroffen, daſs in der Zusammensezung etwas sein könne was in den Elementen nicht ist. Gewiſs ist auch im Einzelnen in dieser ganzen Stelle viel Parodie zu suchen.

S. 453. Z. 13. jedes einzeln unbestimmbar. ἄρρητον ist eigentlich was sich in Zahlen nicht aussprechen läſst, also der Einheit incommensurabel ist, wie alle Wurzeln von Quadraten, welche zwischen die natürliche Quadratreihe fallen. Natürlich hat man dann unter dem „beide zusammen" nicht die Addition zu verstehen, sondern die Construction eines Rechteks. Denn wenn $\sqrt{2}$ und $\sqrt{8}$ die ἄρρητα sind, so ist nicht $\sqrt{2} + \sqrt{8}$ ein ῥητὸν, sondern $\sqrt{2} \times \sqrt{8} = \sqrt{(2 \times 8)}$. Eben so nun wäre das συναμφότερον aus $\sqrt{5}$ und $\sqrt{3} = \sqrt{(5 \times 3)}$ immer wieder ein ἄρρητον.

S. 454. Z. 7. Daſs dieses schöne sei. Ich habe die Worte τὸ καλὸν in der Uebersezung wieder hergestellt, ohnerachtet sie richtiger fehlten, weil Sokrates hier eigentlich nur auf das zurükgehen kann, wodurch sie schön sind, und was er schon früher durch οὐσία ἡ ἐπ' ἀμφότερα ἑπομένη ausgedrükt hatte. So daſs man hier mit Recht eher τὸ κοινὸν erwarten möchte als τὸ καλόν. Auch die unmittelbare Antwort sagt nur ein solches κοινὸν aus welches zugleich jeder einzelnen zu-

kommt. — Im folgenden ist es nun wirklich sophistisch, daſs die angegebenen Merkmale wieder in den Begriff des nüzlichen hineingespielt werden.

ZUM KLEITOPHON.

Seite 463. Z. 3. aus allen Kräften. κατὰ κράτος ist wol schwerlich ein platonischer Ausdrukk.

Ebend Z. 10. deine Stimme erhobst. Sehr frei allerdings ist auf diese Weise das Bekkersche ὕμνεις übertragen; aber sehr uneigentlich steht es auch, man mag es auf den Gott beziehen oder auf den Sokrates. Indeſs haben die Handschriften keine andere Hülfe geboten.

S. 467. Z. 10. v. u. welcher ja am feinsten. Dies nun müſste, wenn das Gespräch antisokratisch sein soll, offenbar auf den Platon selbst gehn. Am unmittelbarsten aber findet sich dies im ersten Alkibiades ausgesprochen, und so könnte es wol sein daſs der Verfasser diesen im Auge gehabt hätte.

S. 468. Z. 19. in der Rede. Das ἀποροῦντες ohnerachtet auch alle Bekkersche Handschriften es haben, lasse ich, als aus dem folgenden οἱ παρόντες entstanden, aus. Zur Ehre des Gesprächs; denn es ist noch gar keine ἀπορία sichtbar geworden. Ficin zieht das Wort zum folgenden; aber auch nicht mit sonderlichem Erfolg. Denn ein ἀπορῶν ist nicht ἱκανὸς ἐπιπλήττειν.

Ebend. Z. 30. da sagtest du mir erst. Diese Widersprüche brauchte wol der platonische Sokrates keinesweges auf sich sizen zu lassen. Auch das folgende hängt schlecht zusammen. Denn aus des Kleitophon Gesprächen mit Sokrates Freunden war nur hervorgegangen, daſs Sokrates die Gerechtigkeit nicht zu erklären verstehe. Nie aber würde Sokrates zugegeben haben, daſs einer etwas treflich loben könne wovon er nicht wisse, was es ist. Daſs Sokrates aber dieses zwar wisse und also auch die Gerechtigkeit loben könne, sie selbst zu üben hingegen nicht verstehe, dies war gar nicht hervorgegangen, sondern wird nur auf Gerathewohl angenommen und nun das Gespräch beendet, als ob Sokrates sich nicht weiter verantworten könnte.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Platons Werke

Bd.: 2,3

1826

Coburg, Landesbibliothek -- A IV 6/44b(2,3)
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11913703-8